النفس عند ابن باجة

تأليف
د. رجـــاء أحمـــد علـــى
كلية الآداب ــ جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ ش سيف الدين المهرانى ــ الفجالة
ت : ٥٩٠٤٦٩٦ ــ القاهرة

تمهيد :

لقد حظي الفكر الفلسفي الإسلامي باهتمام كثير من الباحثين ، إذ نجد مئات الكتب والرسائل العلمية التي أظهرت أهمية هذا الفكر بيد أننا إذا قسمنا هذا الفكر إلي فكر يمثله فلاسفة المشرق العربي وآخر يمثله فلاسفة المغرب العربي ، فيمكننا القول بأن الفكر الفلسفي في المشرق العربي قد حظي باهتمام بالغ إذا ما قورن بالاهتمام الذي ناله الفكر الفلسفي في المغرب العربي ، فما من فيلسوف من فلاسفة المشرق العربي إلا وقد كتبت عنه آلاف الصفحات .

أما المغرب العربي فلم ينل فلاسفته مثل هذا الاهتمام من الباحثين اللهم إلا فيلسوف المغرب وآخر فلاسفة الإسلام الشارح الأعظم ابن رشد ، وهذا إن دل على شيء إنما يدلنا على مدى الإهمال الذي لاقاه فلاسفة المغرب لا سيما أول فلاسفتها وأول من مهد طريقا للفلسفة في تلك البلدان ألا وهو ابن باجة .

حياته:

ابن باجة هو أبو بكر محمد بن يحيى ابن باجة ، وكلمة باجة في اللغة الأسبانية تعني الفضة ، ومن هنا تنعقد الصلة بين كلمتي ابن الصائغ وابن باجة(١) ، ولد ابن باجة في مدينة سر قسطه في القرن الحادي عشر الميلادي الخامس الهجري ، واختلفت الآراء

حول تاريخ مولده بالضبط ، وقد عـــاش فيلســوفنا فـــي أشـــبيلية وغرناطة وفاس ، وتوفى فى مدينة فاس قبل أن يبلغ الأربعين مـــن عمره (٢) .

انقسمت الآراء حول موته فالبعض يذهب إلي أنه كان طبيبـــاً يتميز بالذكاء والعلم والشهرة مما أثار حقد طبيب آخر هو ابن زهر (والد الطبيب أبو مروان بن زهر) وكان من نتائج معـــاداة ابـــن زهر له موت ابن باجة ، وهذا ما أوضحه الوزير أبو الحسن ابـــن الإمام تلميذ وصديق ابن باجة فى شعره حيث قال :

ياحضرة الملك ما أشهاك لى وطنا

لولا ضروب بلاء فيك مصبوب

ماء زعاق وجو كله كـــــــــــدر

وأكلة من بذنجان ابن معتـــوب(٣)

هذه هى الرواية الأولى التى تروى عن موت فيلســـوفنا مســـموما وهناك رواية أخرى يذهب أصحابها إلى أنه قد مات بالسم لإتهامـــه بالإلحاد والخروج على القرآن الكريم والدين الإسلامى (٤) .

هذه الرواية الأخيرة لابد أن ننظر إليها نظرة شك ذلك لأنه كمـــا هو معروف أن الفلسفة فى تلك الفترة كان ينظر إليـــها نظـــرة شـــك وإرتياب ، فالفلسفة شأنها شأن المنطق والتنجيـــم هـــى مـــن العلـــوم

المكروهة فى بلاد الأندلس وكان المشتغل بها يتعرض لهجوم الآخرين عليه هجوما عنيفا(٥) ، فقد ظهر ابن باجة فى تلك الفترة التى إنتصر فيها أهل السلف على الفلاسفة .

على أية حال نقول إن الإتهام بالكفر لا يحتاج من دعاته أن يلجأوا إلي التخفى فى التخلص من الكافر على حد قولهم ، فقد يقتلوه علنا حتى يكون عبرة للآخرين ، وهنا نتذكر ابن رشد وما أصابه من نكبة هزت عرش الفلسفة إلى يومنا هذا فهم لم يلجأوا إلى التخفى لكى يتخلصوا من هذا أو ذاك فإتهام الفلسفة بالكفر كان شائعا" فى بلاد المغرب العربى .

أما الرواية الأولى فهى وإن كانت أقرب إلى الصواب إلا أنها تثير شكاً أيضاً فهل ابن باجة كان من السذاجة بحيث يأمن شر ، بل ويصاحب من يكن له كل هذا الحقد ، على أية حال فقد مات فيلسوفنا مسموماً فعلى الرغم من قصر حياته (لم يبلغ الأربعين) إلا أنه لم يكن سعيداً بها وكثير ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة (٦) ، هذا يؤكد لنا أن فيلسوفنا كان يعيش فلسفته ، فقد كان يشعر بالوحشة والغربة فى مجتمعه على الرغم من أنه كان يعيش وسطهم ، فهو يمثل المتوحد الذي صوره لنا في تدبيره ، ذلك المتوحد الذي لا يعيش حياة الغربة الإجتماعية منعزلاً عن الناس ، بل يعيش غريباً داخل المجتمع .

لقد كان ابن باجة متبحراً فى شتى مجالات العلوم فكما قيل عنـــه إنه نسيج وحده ، وتليد مجده ، ووحيد دهره ، وفريد عصره ، فـــاهتم بالعلوم الطبيعية والفلك والموسيقى ، كما كانت له شــــروحات علـــى أرسطو . وبذلك كان له السبق على ابن رشد فى هذا المجال ، وكـــان له أثر واضح على ابن رشد ، فقال عنه القفطى أن له تصـــانيف فـــى الرياضيات والمنطق والهندسة أنه أزل فيها على المتقدمين إلا أنه كان يتمسك بالسياسة المدنية وينحرف عن الأمور الشرعية وكان يشـــارك الأطباء فى صناعتهم فحسدوه وقتلوه مسموماً ، وكانت وفاته فى ســـنة ثلاثة وثلاثين وخمسمائه (٧) . وقد ذهب ابن طفيل حين بين موقفه من الفلسفة إلى القول فى ابن باجة: " ... لم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيـــا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايه حكمته " (٨) .

هكذا أجمع المترجمون لابن باجة على تقدمه فى كافة المجـــالات فلقد أحسن من قال فيه :

عـــــد عن البحـــر وأهوالـــه	والبر ما يحويه مـــــن معجب
إن شئت أن ترقى محل العـــلى	فاطلب ولا تضجرن من مطلب
هـــذا أبـــو بـــكر لـــه حكمـــة	بيّنهـــا فى مـــذهب مَذهب
أظهر للنـــاس بهـــا آيـــــــة	كأنها معجـــزة مـــن نبـــى
ولم تر الأعيـــن مـــن قبلـــــه	شمساً بدت تطلع من مغرب(٩)

لم يخرج عن هذا الإجماع إلا الفتح بن خاقان. (١٠)

مؤلفاته :

يعد ابن باجة أول من بدأ التأليف الفلسفي فى بلاد الأندلـــس وإن كان أسلوبه يتصف بالركاكة(١١) ، وعدم الإلتزام بالقواعد اللغويـــة ، صحيح أنه قد سبقه الكثير من المفكرين كـــابن مســـرة والبطليوســـي وغيرهما إلا أن الطابع العقلي الفلسفي لم يطبع فكر هؤلاء الســـابقين ، ويمكن أن نجد هذا الطابع أول ما نجده عند ابن باجة فكل المحـــاولات السابقة عليه هي بمثابة إرهاصات للفكر الفلسفي ، وكما يقـــول أحـــد أصحاب ابن باجة إن السابقين على ابن باجة في بلاد الأندلس لا تتسـم تآليفهم بالسمة الفلسفية ، وذلك خشية من الأذى الذي قد يلحق بـــهم أو تقصيراً عن إدراك غرض الفلسفة (١٢) .

ويعتبر ابن باجة بمثابة همزة الوصل بين الفكـــر الفلســـفي فـــي الشرق والفكـــر الفلسفي في بلاد الأندلس ، فقد اختار لنفسه أن يســـير في خطي الفارابي ، يتضح ذلك في تأثره بكثير مـــن كتبـــه وأهمـــها "رسالة العقل" و "السياسة المدنية" ، ويمكن أن نقول إن ابن باجة وضع أساس الفلسفة العقلية(١٣) وأساس المدرسة البرهانية (لا سيما فـــي كتابه شروحات على السماع الطبيـــعي حين تناول الأقاويل البرهانية) التي طبعت بطابعها التفكير العلمي والفلسفي في بلاد الأندلس والتـــي بلغت تمام نضجها مع فيلسوف المغرب العربي ابن رشد .

لقد ترك ابن باجة العديد من الرسائل التي وضع فيها جوهر فلسفته سواء كانت إلهية أو طبيعية ومن خلالها يقول جمال الدين العلوي(١٤) إن ابن باجة مّر بمراحل فكرية منها :

١- المرحلة الرياضية .

٢- المرحلة الطبيعية .

٣- المرحلة الباجوية .

وعلى هذا تنوعت مصنفات ابن باجة ، فبعضها يمثل شروحاته علي أرسطو وبعضها تعاليق علي كتب الفارابي ، وبعضها الآخر مؤلفاته الخاصة به والتي تمثل العديد من الرسائل التي تمثل جوهر فلسفته ، ومن شروحاته علي أرسطو منها علي سبيل المثال :

ـ شرحه علي السماع الطبيعي .

ـ الكون والفساد .

ـ الآثار العلوية .

ـ المقالات الأخيرة من كتاب الحيوان وكتاب النبات .

أما تعاليقه علي الفارابي فأهمها تعاليق ابن باجة علي منطق الفارابي والتي حققها ماجد فخري ، وكذلك له شروح علي ايسلغوجي لفرفريوس .

أما عن كتبه الخاصة به والتي تتمثل كما أشرت آنفاً في مجموعة رسائل يجمعها موضوع واحد يشغل بال فيلسوفنا ألا وهو الإنسان الكامل ، ومن هذه الرسائل علي سبيل المثال :

ـ تدبير المتوحد (ولنا وقفة عنده)
ـ الغاية الإنسانية .
ـ الوقوف على العقل الفعال .
ـ رسالة الوداع .
ـ قول يتلو رسالة الوداع .
ـ فى الوحدة والواحد .
ـ رسالة الاتصال .
ـ فى المتحرك .
ـ القول في القوة الناطقة .

تدبير المتوحد :

إن القارىء لهذا الكتاب يتبين له من الوهلة الأولى أن صاحبه ذو نزعة عقلية واضحة فتدبير المتوحد هو أهم وأعظم ما ترك فيلسوفنا ، لقد وضع فيه خلاصة أفكاره وفلسفته بل يمكن أن نقول إن هذا الكتاب يمثل سيرة ذاتية خطها ابن باجة بنفسه عن نفسه ، فهي تمثل حياته الفلسفية لقد ظل هذا الكتاب مجهولاً لا يعرفه أحد إلا من خلال التلخيص الذي وضعه موسي النربوني في القرن الرابع عشر الميلادي وذلك من خلال شرحه لرسالة حي بن يقظان لابن طفيل ثم نشره مونك ثم آسين بلاسيوس(١٥) ، ومن هنا اشتهر هذا الكتاب وذاع صيته في أرجاء العالم .

لقد كان هذا الكتاب بمثابة حجر الزاوية ليس فحسب في فلسفة ابن باجة ، بل الأساس في المدرسة الفلسفية في بلاد الأندلس ، ففـــي هذا الكتاب يعرض ابن باجة لجوانب عديدة فلســفية ، واجتماعيــة ، وسياسية إذ نجد فيه تخطيطاً للإنسان الكامل ، وهذا يظهر واضحاً من خلال فصول هذا الكتاب والتي تشمل ثمانية فصول وهي بدورها يمكن أن نصنفها إلي ثلاثة أقسام :

القسم الأول :-

يشرح فيه ما يقصده بالتدبير وما يقصده بالمتوحد ، هذا المتوحد الذي وضع صورة الدولة الكاملة أمام عينيه وحاول أن يتعقبها ليحقق وجودها .

القسم الثاني :-

يتناول فيه الأفعال الإنسانية ميز فيها بين نوعين من الأفعال منها ما هو مصدره الغريزة الحيوانية أما النوع الآخر فمصدره الإرادة والاختيار .

القسم الثالث :-

فيتناول فيه الصور الروحانية والأفعال التي تتناسب معها ، والغايات التي تتجه إليها ، وهذه الغايات ما هي إلا وسائل للغاية النهائية(١٦) .

وقد كان لهذا الكتاب تأثير عظيم علي كثير من الفلاسفة ،فالمقارن بين تدبير المتوحد وقصة حي بن يقظان لابن طفيل يجد تشابهاً كبيراً في الاعتماد علي العقل والتفكير العقلاني . وأيضاً رسالة الاتصال بالعقل الفعال عند ابن باجة تمثل موقفاً نقدياً من الغزالي وهذا أيضاً نجده في موقف ابن طفيل من الغزالى في حي بن يقظان . أيضاً لم يقتصر أثر هذا الكتاب علي فلاسفة الأندلس المسلمين أمثال ابن طفيل وابن رشد وابن سبعين فحسب بل أثر أيضاً علي الفلاسفة المسيحيين أمثال توما الأكويني والبرت الكبير .

فلسفته :-

إن القضية المحورية التي جال وصال حولها ابن باجة وكانت شغله الشاغل والتي ظهرت في مرحلته الفكرية الأخيرة والتي أطلق عليها المرحلة الباجاويه أي الخاصة جداً بفيلسوفنا والتي تختلف فيما أرى عن التعليقات المنطقية علي الفارابي أو الشروحات الطبيعية علي أرسطو والتي مثلت مشروعه الفلسفي تتلخص في محاولته تحقيق جوهر الإنسان ، لكن كيف يتحقق هذا ؟

إنه يتحقق من خلال فكرة هامة قال بها وسعي إليها والتي تمثل الغاية القصوى أوغاية الغايات بالنسبة لابن باجة ألا وهي فكرة الاتصال أو الاتحاد بالعقل الفعال ، أي بلوغ تلك الرتبة الخلقية والنظرية التي يتحد العقل البشرى عندها بذلك الكائن الواقع علي تخوم العالم الأرضي (١٧) . لذلك نجد أن فلسفة ابن باجة تدور حول تحليل

النفس وصولاً منها إلي التوحد والاتصال لكي يتحقق جوهر الإنسان لذلك نجده بحث في المتوحد .

وإذا إستقرأنا تاريخ الفكر الفلسفي علي مر العصور نجد كثيراً من الفلاسفة قد ذهبوا إلى القول بالمتوحد بشكل أو بآخر ، يرجع ذلك فيما أري إلى الفشل الذريع الذي منى به بعض الفلاسفة في مجتمعاتهم فهربوا من هذا المجتمع ومن الواقع .

أقول إنها صورة قديمة جديدة في تاريخ الفكر الفلسفي ، فعندما فشل أفلاطون في الواقع ولم يستطع أن يحتل مكانه سياسية مرموقة التي كانت أسرته تأملها إتجه إلى أن يحقق هذا الحلم من خلال مدينة فاضلة يخطها على الورق ويكون حاكمها فيلسوفاً .

وليس هذا بغريب على الفكر الإسلامي بل نجده مرتعاً لمثل هذا الفكر (فما أكثر الهروب من الواقع) فعدم القدرة علي تغيير الواقع أو التكيف معه يؤدى بهؤلاء الفلاسفة إلي الهروب ومحاولة خلق يوتوبيا لاوجود لها إلا في خيالهم وهذا ما نجده عند أبى نصر الفارابي في مدينته الفاضلة .

كذلك عند فيلسوفنا ابن باجة في تدبير المتوحد (١٨) ، وأيضاً نجده عند ابن طفيل في حي بن يقظان ، فالمتوحد هو ذلك الإنسان الذي يبقي وحيداً بنفسه ،بعيداً عن الآخرين فمعنى المتوحد عند ابن باجة ليس هو المعنى الذي يتبادر إلى الذهن من أول وهله فليس معناه ذلك المتوحد الذي ينادى به النساك والمتصوفة ، بل متوحد ابن باجة

أبعد ما يكون عن ذلك ، فهو الذي يعيش كما ينبغى أن يعيش الإنسان ويعمل طبقا للعقل ، وهذا يتطلب منه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان ؛ يعتزل مساوئه ويأخذ بمحاسنه .

أولا : النفس وجودها وطبيعتها

إذا كانت المشكلة الملحمة الملحة والأساسية بل وغاية الغايات في فلسفة ابن باجة تتمثل في الاتصال الذي يمثل السعادة القصوى ، فإن هذا الاتصال لا ينفك عن موضوع النفس ، لذلك بدأنا بدراسة النفس وصولا منها إلى الاتصال الذي ينشده المتوحد أو ابن باجة .

ويعد موضوع النفس من الموضوعات الهامة التى شغلت فكر كثير من الشعراء والمفكرين والفلاسفة . ولم لا وقد جعلها أرسطو من المعارف الضرورية "ذات السناء والشرف والتي تصل بنا إلي الحقيقة الكاملة ، فكل معرفة فهى في نظرنا شيء جليل ، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة علي الأخرى ، إما لدقتها ، وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم ، ولهذين السببين كان من الجدير أن نرفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى ، ويبدو أيضا أن معرفة النفس تعين على معرفة الحقيقة الكاملة" (١٩) بل أن علم النفس كما ذهب ابن باجة أشرف العلوم جميعا فيأتى بعد العلم بالمبدأ الأول ، بل أن العلم بالمبدأ الأول لا يمكن ما لم يتقدم بعلم النفس والعقل وإلا كان معلوما بوجه أنقص (٢٠) .

ليس بغريب إذا أن يهتم ابن باجة بهذا الموضوع وهو الذي ورث تراثا فلسفيا عظيما سواء كان من فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو ، أو الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا ، وقد تمثل هذا التراث واستفاد منه استفادة لا حد لها ، وعلى ذلك فقد أعلى من شأن النفس ودراستها ، بل جعل العلم بالنفس يتقدم سائر العلوم الطبيعية والتعاليمية بأنواع الشرف كلها ، وكما يقول ابن باجة فكل علم مضطر إلى علم النفس ، فلا يمكننا الوقوف على مبادىء العلوم ما لم نقف على النفس ونعلم ما هي ؟

"العلم بالنفس يكسب للناظر قوة على أخذ مقدمات لا يكمل العلم الطبيعي دونها" (٢١) ، أضف إلى ذلك إن معرفة النفس أمرا ضروريا وكما جاء في الحديث أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه ، كذلك الحكمة السقراطية القديمة اعرف نفسك بنفسك ، إذا دراسة النفس أمر ضرورى "فمن الأمور الذائعة أن من لا يوثق بأنه يعرف حال نفسه فهو أخلق أن لا يوثق به في معرفة غيره ، بل أكثر من ذلك ، فإذا لم نعرف حال أنفسنا وما هي ، وإن لم يتبين لنا ما يقال فيها فنحن أحرى أن لا نثق بما يتبين لنا في سائر الأمور" (٢٢) .

النفس إذا هي الأساس الذي يبنى عليه الكثير من المعارف ، فإذا عرفناها حق المعرفة كانت هي النواة الأولى لليقين ، وهذا ما توصل إليه ديكارت بعد ذلك ، فأول ما أثبت نفسه ثم بنى عليها باقى إثباتاته ، لكن ليس معنى هذا أن دراسة النفس تعد من الدراسات

السهلة الهينة ، بل على العكس من ذلك،فهي من الأمور العسيرة وكما قال أرسطو : "إن الحصول على معرفة وثيقة عن النفس أمر ، علـــى الإطلاق ومن كل وجه ، شديد الصعوبة" ،وقد أرجع صعوبة مثل هـذه الدراسة إلى "أنها تعم كثير من الأشياء ،فقد يظن أنه لا يوجد إلا منهج واحد ينطبق على جميع الأشياء التي نريد أن نعرف جوهرها" (٢٣).

فالنفس هي بدء الحياة كما قال عنها أرســـطو (٢٤) ، وذهــب البعض في تعريفها إلى أنها ذلك الجوهر البخارى اللطيف الحامل لقوة الحياة واللمس والحركة الإرادية ، وسماها الحكيم الـــروح الحيوانيـــة (٢٥) وهي أساس اليقين ونقطة البدء لكل فلسفة ديكارت فحين شك فـــي كل شيء لم يشك في نفسه (٢٦).

أما ابن باجة فشأنه في ذلك شأن الفلسفة المسلمين نـــهج فـــي دراسته للنفس المنهج الأرسطي وهذا يظهر واضحا في كتابه الرئيـــس في موضوع النفس وهو الكتاب الموسوم بكتاب النفس(٢٧)

ولقد درس ابن باجة النفس من خـــلال زاويتيـــن : الزاويـــة الطبيعية والزاوية الميتافيزيقيه وفي الأولى درس النفـــس باعتبارهـــا جزءا من العلم الطبيعي ، فهي مبحث من مباحث علم الطبيعة ، وعلى ذلك نجده يستهل دراسته للنفس في كتابه "النفس" بتقسيمه للموجـــودات أو الأجسام إلى موجودات طبيعية وتشـــمل عنـــده الجمـــاد والنبـــات والحيوان ، وأخرى موجودات صناعية كالكرسي والسرير وما شـــابه

ذلك ، وكل قسم من هذه الموجودات يتكون من مادة وصورة وكل منها يتحرك . لكن من الذى يحركها ؟ هل تتحرك بذاتها أم أن هناك محرك يحركها ؟ من خلال الإجابة على هذا السؤال يثبت ابن باجة وجود مبدأ في الجسم الطبيعي لا يوجد في غيره وهو النفس .

من هنا نجد ابن باجة قسم المحركات إلى محـــرك بـــالعرض ومحرك بالذات ، الأول هو الذي يحرك من خلال وسيط ،هذا الوسـيط بمثابة آلات ،ثم ينتهي إلي وجود محرك غير الآلات يحرك الأجســـام الطبيعية فيقول : "إن المحرك منه بالعرض ومنه بالذات ، فقد يحـــرك بنفسه وقد يحرك بتوسط شيء آخر ، إما واحد وإما أكثر مـــن واحـــد وهذه الوسائط هي آلات أو كآلات للمحرك ، وأما الصناعة فإنـــها لا تحرك بذاتها بل تحرك بآلات وما يتحرك عن محرك بهذه الصفة فلـــه أكثر من محرك واحد ، فيكون له محرك أخير وهو الشيء الذي يلـــى المتحرك كالقدوم للخشبة ومنه أو هو الصناعة" (٢٨) ، ولما كان كـــل متحرك فله محرك كانت هذه إما أن تتحرك عن محرك خارج عنـــها ، كأكثر الأجسام الصناعية ، وإما أن يكون محركها فيـــها وهـــذه فـــي الصناعة كالماكينات ، وكما يقول ابن باجة في السماع الطبيعي "فـــإن هذه الماكينات والأشياء الصناعية التي يخفي محركها يظهر للحس أنها تتحرك من قبلها فيقع العجب منها" (٢٩) .

وإذا كان ابن الصائغ قد ذهب إلى القول بأن "الصور صنفان : الأول منها ما يطلق عليه اسم الطبيعة ، وهذه هي الأجسام التي تفعل فعلها دون حاجه إلى آلات ، مثال ذلك النار في سموها والحجر في هبوطه ، أما الصنف الأخر فهو ذلك النوع الذي يفعل بالآلات كإغتذاء النبات وحركة الحيوان ، ومثل هذه الأجسام يقال لها نفس" (٣٠) ، معنى هذا أن النفس هي التي تخص الجسم الطبيعي ذا الآلات ، فهي استكمال له .

ويفرق ابن باجة بين نوعين من الاستكمال فيقول : إن النفس استكمال لجسم طبيعي آلي ، والاستكمال منه أولي ومنه أخير ويوضح لنا ماذا يعنى بالاستكمال الأول والاستكمال الأخير وذلك من خلال مثال يوضح ذلك فيه فيقول : "كذلك المهندس عندما ينام أو عندما لا يستعمل علمه بالهندسة ، فهو مهندس بالقوة ، أو بمعنى أخر يقول أعنى بقول الأول (الاستكمال الأول) كما يقال في المهندس حينما لا يستعمل علمه بالهندسة ، والموسيقار ما لا يستعمل صناعة الموسيقي حين يستعمل اللحن ، كذلك فالنفس إذا قبلت علي الكمال الأول كانت قوة منفعلة ، وإذا قبلت على الكمال الأخير كانت قوة فاعلة" .

فالاستكمال إذا منه ما هو بالقوة (وهو ما يسمى بالاستكمال الأول) ومنه ما هو بالفعل (الاستكمال الأخير) ، فالكمال الأول عنده هو أن يستعد الجسم لقبول الصورة ، فوجود الجسم ذى النفس هو

الحياة ، فكل جسم متنفس حي (٣١) ، فالنفس هي التي تبعث الحياة في الجسم كما قال أرسطو من قبل ، ولقد طرح أرسطو مجموعة من الأسئلة في النفس ؛ هل النفس ذات أقسام أم لا أقسام لها ؟ هل النفوس كلها من نوع واحد أو ليست من نوع واحد ؟ هل فصل ما بينهما بالصورة أم بالجنس ؟

إن الذين تكلموا في النفس وفحصوا عنها في برهنتنا هذه لم يفحصوا إلا عن النفس الناطقة وحدها ، ونحن نمتنع من ذلك لئلا يذهب علينا إن كان المعنى فيها وفي غيرها بمعنى واحد جنسا كالمعنى في الحيوان ، أو المعنى فيها معنى خاص مفرد ، كمعنى الإنسان غير معنى الفرس غير معنى الكلب وغير معنى الإله (٣٢) هكذا حاول أرسطو من خلال طرحه لتك الأسئلة أن يصل إلى حقيقة النفس وتعريفها .

أما ابن باجة فقد عرض آراء السابقين عليه في النفس فيقول : فإن من تقدم قد رأى أن النفس تدل على كثير على نحو من أنحاء المشككة أسماؤها ، ومنهم من رأى أنها ذات أجزاء كثيرة على طريق الانفعال علي ما يراه ديمقريطس ، فذهب إلى أن النفس جوهر مركب من أجزاء لا تنقسم ولا تنفصل ،وهناك من يقول بالأجزاء ،ومنهم من رأى أنها واحدة ذات أجزاء بالموضوعات على ما يراه جالينوس الطبيب وهذا رأى قد كتبه أفلاطون في طيماوس (٣٣)

هل النفس جسم أم لا ؟ تساؤل وضعه ابن باجة وحاول الإجابة عليه من خلال معرفة حد النفس ، وأمامنا ثلاث طرق لإستخراج الحد منها طريق التقسيم والثاني طريق التركيب أما الطريق الثالث فهو الطريق المستعمل فيها البرهان . أما عن الطريق الأول فلا يمكن أن نسلكه ذلك لأن الجنس الذي تترتب فيه النفس ليس بمعروف إذ لو كان معروفا لما وضع السؤال أصلا ، وطريق البرهان أيضا غير ممكن لأن التصورات التي تصورت بها ليست واحدة فلا يبقى أمامنا إلا طريق التركيب فهو إنما استعمل فيها لسبق العلم بوجوده ، والنفس كما يقول ابن باجة من الأمور الظاهرة الوجود وطلب تبيين وجودها شبيه بطلب وجود الطبيعة (٣٤) . وعلى ذلك لم يحاول ابن باجة أن يثبت وجود النفس كما فعل غيره من الفلسفة السابقين عليه ذلك لأنه يعدها من الأمور الظاهرة الوجود لا تحتاج إلى إثبات ، ويرى ابن باجة أن الحيوان يتألف من جسم وصورة .

هل النفس هي الجسم أم هي الصورة ؟
إن الأمر بين فقد استقر على أن النفس هي صورة لمثل هذا الجسم وهذا ما ذهب إليه الشيخ الرئيس ابن سينا من قبل حيث بين أن النفس كمال أول ، ولأن الكمال كمال الشيء ، فالنفس كمال الشيء وهذا الشيء هو الجسم ،وليس هذا الجسم لذي النفس كماله (٣٥) ، فالنفس استكمال لجسم طبيعي آلى . وبذلك أوضح ابن باجة كغيره من الفلاسفة السابقين عليه من خلال تعريفه للنفس أن هناك موجودات

صناعية للنفس ، يتضح أن ليس كل جسم طبيعي له نفس بل الجسم الطبيعي الآلى أى الذي يملك آلات من خلالها يقوم بوظائف قوة النفس المختلفة وعلى ذلك فالهواء والنار والماء لا نفس لهم ، وكما قال ابن سينا الكائنات الطبيعية الحية ذات نفس أم الكائنات الطبيعية اللاحية لا نفس لها .

وعلى الرغم من أن هناك اتفاقا على النفس إلا أنها كما يقول ابن باجة "مما يقال بتشكيك" (٣٦) ذلك لأنه ليس هناك طبيعة واحد تشمل على جميعها فهي تختلف فيما بينها ولكن يجمعها جميعا أنها استكمال أول ، والأنفس بعضها متقدم على بعض

ثانيا : قوى النفس

١- النفس النباتية :-

أول مراتب النفوس هي النفس النباتية ، والنبات ليس من الموجودات لذاتها ، بل من الموجودات لغيرها من الأجسام الموجودات وظاهر أن نفوسها لا تمكن إلا في أجسام ، معنى هذا أنها نفوس غير روحانية بل هي مادية مقترنة بالجسم وعلى ذلك فهي لا تعطي كمالها الأول وذلك لأنه لم يوجد للنبات حس ، والحس كمال أول لذلك لا يوجد للنبات القوى التي بعد الحس كالتخيل والتذكر وغير ذلك بل إن

النفس النباتية تحوى ثلاثة أصناف من النفس أولها الغاذيـــة وثانيـــها المميتة وثالثها المولدة ، وسنتناول واحدة تلو الأخرى :

أ- النفس الغاذية :-

فهي توجد دائما على كل حال على كمالـــها الأخـــير (٣٧)، ويرى أرسطو أن الفحص عن النفس الغاذية يبين أن هذا النـــوع مـــن النفس له قوتان : أحدهما قوة النمو والأخرى قوة التوليـــد ، "فـــالقوة الغاذية تتقدم الجميع فهي إذا أقدم قوى النفس" (٣٨) ، وهي موجودة فـــي كل أنواع النفوس الأخرى سواء كانت حيوانية أو إنسانية فإن النفـــس الغاذية هي أول ما يوجد في سائر الأشياء وهي قوة شائعة بها يحيـــى الجميع (٣٩) ، وكما يقول ابن باجة المغتذى فهو إما نبات وإما حيـــوان ولما كان الغذاء لا يكون إلا بآلات ، فالقوة الغاذية نفس (٤٠) . ويمـــيز فيلسوفنا بين الغذاء بالقوة كاللحم للحيوان السبعي والغـــذاء بـــالفعل ، فالغذاء بالقوة هو ذلك الغذاء الذي لم يتحول بعد إلى طبيعة المغتذى أما الغذاء بالفعل والذي يسميه ابن باجة بالغذاء الأخير(٤١) ، هو ذلك الذي يستحيل بالفعل إلى جوهر المغتذي ، فالغذاء البعيد أو الأخير كما يقول ابن باجة لابد أن يتغير ، وكل متغير له مغير .

فالغذاء الذى بالقوة وهي الغذاء البعيد فضرورة له محرك هـــو الذي يصيره غذاء بالفعل وفعله هو التغذية والمحـــرك هـــو الغـــاذى والجسم الذي له مثل هذه القوة هو المغتذى وبفضل الحركـــة يتغـــير

الغذاء فالدم واللبن غير اللحم وغير الماء المختلط بالأرض الذي هـــو غذاء النبات فالحركة والتغير هو الذي يحول الغذاء من غذاء بعيـــد أو أخير إلى غذاء قريب ، فالقوة الغاذية هي التى من شأنها أن تحرك فى الجوهر ، وهذه القوة هي قوة فاعلة .

ويرى ابن باجة أنه لا يوجد أدني تناقض في القول بأن الغـذاء من الغاذى أو أن الغذاء من الشبيه ، ويعلل ذلك بـــأن الأول أقصـــر الغذاء من الغاذى يكون بالقوة أما الثاني فهو عندما تتحول هذه القـــوة إلى فعل ويصبح غذاءا بالفعل ، فالغذاء يقال عليهما في حالتى القـــوة والفعل ، وهنا تظهر وظيفة النفس الغاذية ففائدتها أنها تكون من الغذاء جسما شبيها بما هي فيه فهي تكون من الغذاء أكثر من عـــوض مـــا يتحلل حتى يصير في العضو عوضا مما تحلل (٤٢) .

وقد شكك أرسطو في أنواع كثيرة أن نفوسها الغاذية قد تكـــون بالقوة في بعض الأوقات وضرب مثالا لذلك بالحياة وكثير من أصناف الحيوانات التي لا تظهر في الشتاء وكاليمام عند إلقائها الريش ولكـــن تبين أنها تغتذى السمين على التمام كثيرا في ذلك الوقت . معنى هـــذا أن كل موجود طبيعي حي لابد وأن توجد به هذه القوة من قوى النفس أعنى القوة الغاذية فبدونها لا يحيا الكائن ، فالقوة الغاذية تحفظ الأفراد.

ب- النفس "المنمية" :-

وثاني قوة من قوى النفس النباتية هى النفس "المنمية" وهـــي توجد في أول العمر وتنحل من بعد ذلك وترتيبها الثانية بيـــن قـوى النفس فتأتي وظيفتها بعد أداء النفس الغاذية وظيفتها ، "فالقوة الغاذيـــة إذا فعلت في المادة الملائمة لها وكونتها أن تصير فيها ذلك النوع بعينه كانت تلك الصورة محركة هذا النمو من التحريك فتبين أن فعل هــذه القوة المكونه ليس بقوة غاذية ، بل هي شيء أخر ، فالغاذية هي بمثابة المادة بالنسبة للمنمية، فكل قوة من هذه القوى تخدم القوة الأخرى إذ لا يمكن أن تكون منمية دون الغاذية" (٤٣) ، فالقوة الغاذية تخـــدم القــوة المنمية فالغاذية تصنع دائما في أمثال هذه الأجسام غذاء أكـــثر ممـــا يدعو إليه حفظ الذي هي فيه .

جـ- النفس المولدة :-

من هنا تأتي القوة الثانية وتتصرف في هذه الزيادة وتوزعـــها على هذا الجسم حتى يبلغ هذا الجسم اكتماله ونمائه ، وهنا تأتى القــوة الثالثة من قوى النفس النباتية أعنى بها القوة المولدة ، هذه القوة كمـــا ذكرت أنفا لا تقوم بعملها إلا إذا أدت القوة الغاذية والمنمية عملها وهذا يوضح لماذا لا توجد هذه القوة في أول عمر الجسم الحي بل توجد بعد ذلك ولاتعدم إلا بعرض فإذا وصل الجسم الحي إلى كماله كـــان منـــه

زرا ،والزر هو فضله الغذاء الأخير أى هوالكمال الأخير لذلك لا تعدم قوة التوليد إلا عند الهرم وإن شوهد شيوخ تناسلوا بعد الثمانين (٤٤).

هكذا نجد من الأجسام المتغذية أجساما تناسلية ، فالجسم المتناسل هو الذي يتولد عنه جسم أخر من نوعه ينفصل عنه ويكون جسما حيا متغذيا مستقلا عنه ويفرق ابن باجة بين النفس الغاذية والنفس المولدة أولا من حيث وظيفة كلا منهما ، فالغاذية تصنع ما هو بالقوة جزءا جزءا فتصير بالفعل تلك الأجزاء أجزاءها،أما القوة التناسلية فتصنع ما هو بالقوة ذلك النوع جسما عن ذلك النوع ولا تستعمل فيه أجزاءها (٤٥) . والفرق الثاني بين الغاذية والمولدة يتمثل في أن الغاذية هيولانية وهذا ما أوضحه في كتابه النفس فالقوة الغاذية هي قوة في جسم لأنها هيولانية ، أما القوة المولدة فهي ليست في جسم بل هي عقل بالفعل (٤٦) ، بيد أن هذا لا يعنى أن هناك انفصالا بين النفسين وهذا ما أكده ابن باجة في أكثر من موضع (٤٧) .

هكذا نجد أن النفس "المنمية" والمولدة لا يستمر وجودهما مع الكائن الحي بل تأتى مرحلة تتوقف كلا منهما عن عملها وتبقي فقط النفس الغاذية هي التي تستمر مع الكائن حتى فساده وذلك يرجع إلى وظيفة هذه القوة ، فالمنمية تنمى وتزيد الجسم ويأتى مرحلة على الجسم لا يحتاج الى زيادة ، كذلك المولدة وهي التي تحفظ نوعه يأتي يوم ينتهي بالنسبة لجسم الفرد ، أما الغاذية فهي ملازمه للجسم (٤٨) .

إذا كانت كل قوة من قوى النفس النباتية تخدم الأخرى فإن كل نفس من النفوس تكون خادمه للنفس الأعلى منها وهذا ما نجـــده فـــي مراتب النفوس ، فالنفس النباتية نجدها تخدم النفس الحيوانية ، كذلـــك النباتية والحيوانية تخدم النفس الإنسانية أو الناطقة .

٢- النفس الحيوانية

تحتوى النفس الحيوانية على مجموعة من القـــوى والحـــواس ولكل حاسة من الحواس وظيفة خاصة بها لا يمكن لغيرها من الحواس أن تقوم بها ، ولكل منها مجاله الذي يسير فيه ولا يتعداه ، وهذا مـــن الأمور المعترف بها ، فلا يحس أي نوع شيئا من الحس بأي عضـــو اتفق ، فإن الحيوان لا يبصر بفمه ولا يذوق بعينه ، وعلى هـــذا فقـــد حدد ابن باجة تعريفا لكل حاسة من الحواس ويتضمن هذا التعريـــف وظيفته .

أ-القوة البصرية

فالنفس "الباصرة هى القوة الموجودة في العين التي تدرك بـــها اللون" (٤٩) ، فقوة البصر هى اســـتكمال أول للعيـــن وهـــى النفـــس "الباصرة" ، فإذا أبصرت العين اللون لا يكون هـــذا إلا مـــن خـــلال الضوء والهواء . وفى ذلك يقول ابن باجة : "إن اللون لا يمكن ادراكة إلا بتوسط الهواء ، ولذلك لو وضع اللون على البصر لما ادركه ، ولا يمكن للهواء أن يخدم البصر في ادراكة إلا مع الضوء" (٥٠) .

ماذا يقصد ابن باجة باللون ، وهل العين لا تبصر إلا اللون ؟

يعرف اللون بأنه البسيط ، "والبسيط هو ذو شكل ضرورة لذلك يدرك البصر الشكل والطول ، وبالجملة ، فكل ما يوجد في قوام اللون أو قوام ما يكون به قوام اللون ، لذلك يدرك البصر الجواهر الموضوعة للألوان" (٥١).

ب-القوة السمعية :-

وآلة هذه الحاسة هى الآذن ، ولابد أن تقوم بوظيفتها من خلال وسيط وهو الهواء ، لكن كيف يتم ذلك ؟ يبدأ ابن باجة أولا بتعريفها ثم يبين كيفية عملها ، ويعرف هذه الحاسة بأن "القوة السامعة هى استكمال حاسة السمع وفعلها إدراك الأثر الحادث في الهواء عن تصادم جسمين متقاومين ، وهذه الحال هى التى يكون بها الشيء مسموعا وإحساسها هو سمع ، وذلك أن كل الأجسام المحدثة للصوت اما صلبة واما رطبه ، فان كانت صلبة فإذا قرعها قارع حدث عنها صوت ، أما ان كان رطبا فانه لا يحدث عنه صوت إلا بان تكون حركة القارع إلى المقروع أسرع من انخراق ذلك الرطب فتقاومه فيتحرك الذى فيه تلك الحركة وينبو عنها وتندفع منه إلى جميع الجهات التى تلى المكان الذى التقى فيه القارع والمقروع" (٥٢) .

ويوضع ابن باجة كيف يقع الغلط في السمع ، أو بمعنى أخر ، أحيانا نسمع أشياء لا حقيقة لوجودها ، فكيف يحدث ذلك ؟ يجيب ابن باجة على ذلك بقوله إن الموضع الأول للسمع هو الهواء ، لأنه القابل

الأول للصوت ، لذلك كان المتقارعان محسوسين بالعرض ، ومن هنا يقع الغلط للسمع فقد تعرض أصوات كثيرة لأجسام متباينة يظن بها إنها واحدة ,ويضرب مثال علي ذلك بوقوع الماء علي جسم صلد, فالصوت الناتج عن ذلك وصوت وتر العود واحد فمن يسمع هذا الصوت دون أن يشاهده يظن أنه عودا يقرع بعض أوتاره ، وبهذا يقتدر المشعبذون على تخيل رعود (٥٣) .

جـ قوة الشم :-

هذه الحاسة آلتها الأنف ، ويرى ابن باجة أن هذه الحاسة من الأهمية بمكان حيث جعلها أشد ضرورة في سلامة المغتذى من الاولين ، والشم هو ادراك معنى المشموم ، والمشموم الأول هو الرائحة ، والوسيط الذى تعمل فيه هذه الحاسة الماء والهواء ، وقد ربط ابن باجة بين الطعم والرائحة ، فنحن نستطيع أن نتعرف على الطعم من خلال الرائحة ، فالرائحة أعم واشمل ، ولذلك نجد هذه الحاسه (الشم) عند الحيوان أقوى منها عند الإنسان ، ويرجع ذلك إلى أن حس الاشتمام ليس بنقي فينا ولا جيد الاستقصاء ، بالإضافة إلى أن الإنسان يشتم تبعا لميوله كما يقول أرسطو : "يشتم بخسا الاهواء ولا يدرك بحس اشتمامه إلا ما استلذ أو كره" (٥٤) أما الحيوان فهو أحوج إليها من الإنسان .

وفى هذا يقول ابن باجة ، "أكثر الحيوان غير الناطق إنما يستعمل هذه الحاسة في معاشه ويضرب أمثلة على ذلك ، فالخيل

تنصرف عن أغذيتها إذا اقترفت بها رائحة غير رائحتـــها الطبيعيـــة" (٥٥) كذلك النسر والكلاب والدواب بشكل عام ، نجد لديها هذه الحاســة قوية لأنها دليلهم إلى الغذاء ، معنى ذلك انه بهذه الحاسة يحفظ الحيوان غير الناطق حياته .

د- القوة الذوقية :-

يطلق عليها ابن باجة الطعم بينما نجدها عند كثير من الفلاسفة الذوق ، وإذا كانت كل حاسة من الحواس السابقة تقوم بعملـــها مــن خلال وسيط ، فنجد حاسة البصر تعمل من خلال الضوء والـــهواء ، وحاسة السمع تعمل من خلال الهواء ، والشم من خلال الهواء أيضا ، فهل للذوق وسيط من خلاله يقوم بالعمل أم لا يوجد وسيط ؟

الحقيقة أن ابن باجة حدد الوسيط الذى من خلاله تقوم هـــذه الحاسة بعملها ، هذا الوسيط هو الرطوبة ، **فيقول** : "هيولـــى الطعــم الرطوبة ، لذلك متى يبست آلة الطعم لم تجد طعم الأشياء الغالب عليها اليبس ، ونجد لذلك طعم الرطب" (٥٦) وإذا كانت كل حاسة لـــها آلــة تقوم من خلالها فإن آلة الذوق اللسان ، فكيف تعمل هذه الحاسة ؟

تحرك الرطوبة حاسة الذوق ، ولذلك متى كان رطبـــا قــامت الرطوبة الحاملة مقام الرطوبة الطبيعية فالرطوبة يفتقر إليها الطعــم ، أولا أن يكون موجود ا ، وثانيا لأن يكون محسوسا ، وعلى ذلـــك إذا مرض الإنسان فإنه لا يتذوق طعم أى طعوم وتكون جميعها بالنسبة له

مرة ، ويفسر ابن باجة ذلك بان الرطوبة التى في فمه مره لمخالطة الدخان إياها (٥٧) .

هـ قوة اللمس :-

تعد هذه الحاسة من الحواس الهامة بل والأساسية عند الحيوان وكما يقول ابن باجة "هذه الحاسة هى التى لا يخلو منها حيوان وبها يكون الحيوان حيوانا ولذلك متى فقدت هذه الحاسة ارتفع معنى الحيوان عن ذلك الشخص" (٥٨) . وهذه الحاسة منتشرة في الجسم كله فلا يوجد لها عضو أو آلة محددة ، كما نجد ذلك في الحواس الأخرى فالجلد ليس هو آلة هذه الحاسة فقط ، والدليل على ذلك انه لو سلخ الجلد فنجد الإحساس بهذه الحاسة أقوى ، "فآلة اللمس حكم لابد أن تكون معتدلة من الحار والبارد والرطب واليابس ، لذلك ظن جالينوس أن اليد هى آلة اللمس حكم بان جلدة اليد هى المعتدلة بين الأطراف ، فنقل ما للجسم الذى فيه القوة اللامسة إلى بعض آلات اللمس ، وهذا الجسم هو الحار الغريزى ، ولما لم يكن فيه الاعتدال ، لذلك وصلته الأجسام التى يسميها أرسطو سيلا ، ويسميها جالينوس عصبا ، لأنها تأتى بالبرودة النفسانية من الدماغ ، ولذلك أى عضو لم يتصل به سيل من الدماغ لم يكن فيه لمس" (٥٩).

وهذه الحاسة يعتبرها البعض جنسا لقوى أربع ذلك لأن الملموسات ترجع كلها إلى الحار والبارد والرطب واليابس ، فالملموسات لها قوى شائعة في الجسم قوامها في الجسم من حيث هو

جسم ، فلذلك تدرك اللامسة الأطوال والأشكال كما يدرك ذلك البصر ، هل يمكن أن توجد حاسة غير اللمس هى التى تفعل ذلك (٦٠) ؟ للإيجابة على هذا السؤال نقول مع ابن باجة ؛ إنه لابد من وجود محسوس خاص بها ، وهذا المحسوس لابد أن يكون محركا جسمانيا لكنه لا يوجد محرك جسمانى إلا الحواس الخمس التى ذكرناها وإلا قد تكون هناك حاسة سادسة ، لكن هذه الحاسة لابد أن توجد في حيوان فإذا كانت هذه الحاسة غير ضرورية في الحيوان الكامل (الإنسان) فهل نجدها في الحيوان الناقص ، هذا محال أن يوجد للناقص ما لا يوجد للكامل .

هكذا نكون قد انتهينا من عرض الحواس الخمس ، وهى كلها تختلف في الحيوان بالقوة والضعف فمنها ما هو ضرورى ، ومنها ما هو للأفضلية . فأما التى وجدت في الحيوان من أجل الضرورة كما ذهب ابن رشد (٦١) فهى حاسة اللمس وحاسة الذوق ،وأما التى وجدت من جهة الأفضل فحاسة السمع وحاسة البصر وحاسة الشم ، وإن كانت حاسة الذوق واللمس ضروريان في بقاء الحيوان لأنها بمنزلة الأشياء التى ترد بدنه من خارج إلى داخل ، أما الحواس الأخرى فليس فعلها تمييز ما شأنه أن يرد البدن من خارج إلى داخل ، ولذلك لم تكن ضرورته في وجود الحيوان،وهذه القوى يشملها كلها أنه لا يتم

فعلها إلا بآلة ، ويخص قوة اللمس والذوق أنها لا تحتاج في فعلها إلى متوسط .

و- الحس المشترك :-

بعد الانتهاء من عرض الحواس الخمس الخارجية الموجودة في الحيوان الناقص والتام ، نجد تساؤلا ملحا يطرح نفسه وهو : إذا كانت كل حاسة من هذه الحواس لها موضوعها ولها مدركاتها ، فهل معنى ذلك أنها جمعيها منفصلة بعضها عن بعض لا يوجد ما يجمع بينها ؟

الصواب هو أن كل هذه الادراكات لابد أن يجمعها شئ واحد للوصول إلى معنى واحد، وهذا ما أكد عليه ابن باجة "ولما كان التحريك الذى به الحس إنما هو من اجل المعنى ، والمعنى قوامه من أشياء كثيرة ، لذلك لزم ضرورة أن ترتسم في الحس تلك المعانى غير منفصلة بعضها من بعض . ولما كان ما به قوام الشئ إما مشتركة وإما خاصة ، فالخاصة إنما تدرك بحاسة واحدة ، والمشتركة تدرك بالحواس التى يلحقها ذلك الأمر المشترك" (٦٢) .

ونجد نفس التأكيد منه في موضع أخر من كتاب النفس ليبين فيه أنه لابد من حاسة تجمع بين الحواس المختلفة فتدرك أن لكل جزء عن التفاح مثلا أن له طعما ورائحة ولونا وحرارة أو برودة ، وتقضى أن كل واحد من هذه غير الآخر (٦٣) .

وظيفة الحس المشترك :

يحدد ابن باجة وظيفة الحس المشترك ، فبالإضافة إلـــى أنـــه يجمع كل الادراكات في معنى واحد نجده وقد تبقى صور المحسوسات فيه ، وكأنه يختزنها ، ففى هذه القوة (الحس المشترك) تبقى الآثـــار المحسوسات عند انصراف المحسوس كما يعرض ذلك في الألوان فإن شأن هـــذه الـــقوة الاستمـــــــــساك بالاحساســات وهـــى آثـــار المحسوسات فيها (٦٤) .

ويعد الحس المشترك نفس من الأنفس ، فكما يرى أن القــوى الست هى الغاية والخمس التى هى الحواس بين من أمرها أنها أنفــس إذ هى استكمالات للأجسام ، كيف يقوم الحس المشترك بوظيفته ؟

إن الحواس جميعا هى بمثابة قوى للحس المشترك ، ولذلـــك متى التبست بإحدى الحواس تحركت مثل حركة هيولى تلك الحاســـة فالحس المشترك هو صورة للجسم بالتباسه للآلات كالتباسه بالعين مثلا ولذلك لا يسمع النائم ولا يبصر ، أما إذا انفرد الحس المشترك فإنمـــا هو نفس بوجه انه صورة لجسم ما (٦٥).

ذ- قوة التخيل :-

اختلفت الآراء حول تعريف هذه القوة ولقد عرض ابن باجـــة آراء السابقين عليه في هذه القوة وفند كل منها ليصل في النهاية إلـــى تحديد وتعريف لها ، ومن هذه الآراء :

١-منهم من رأى أنها حس ، ولقد رفض ابن باجة أن تكـــون كذلـــك حسا لان هناك فرقا كبيرا بين التخيل أو بين الموجود والمتخيـلى ، فكل حس محسوسه موجود عندما يحسه ، وليس كل متخيل كذلـــك بل قد يتخيل ما قد تلف وما لا يمكن أن يحسه .

٢- هناك رأى يذهب إلى أنها ظن أيضا ، هذا مرفوض من جـــانب ابن باجة ، ذلك لان الظن مقامه أن يصدق عند من يظنه ، ومـــن التخيل عند من هو له لا يمكن أن يصدق مثل أن يتخيل أن هـــذا الفرس ذو قرنين ، وهذا مالا يظن ولا يمكن وجوده عنده .

٣- منهم من حكم عليها بأنها مركبة من رأى وحس (٦٦) وهذا أيضا قول مرفوض من ابن باجة فما هى إذا قوة التخيل ؟

٤- يرى ابن باجة أن التخيل مرتبة من مراتب التجـــرد ، فمراتـــب التجرد هى الحس ، ثم التخيل ، ثم النطق وهو أقصاهـــا ، فـــإن الحس والتخيل أمران ظاهران الوجود (٦٧) .

معنى هذا أن الحس يخدم التخيل ، فلا يوجد تخيل ما لم يسبق بحس ، فالحس بمثابة الهيولى بالنسبة للتخيل ، وهى موجودة ليســـت

للإنسان فقط ، بل وفى أكثر الحيوان غير الناطق ، وليس للحيوان الناطق قوة أشرف منها (٦٨) ، وهذه القوة أحيانا تصدق وكثيرا ما تكذب ، أما في حالة صدقها ، "فيرجع ذلك إلى أنها تدرك الأمر وهو بالحال الذى أدركه الحس ، وفى هذه الحالة هى لا تدرك محسوسات موجودة بالفعل ، لذلك فهى تدرك محسوسات قد فسدت ، أما في معظم حالاتها فهى كاذبة" ، وليس أدل على ذلك من أن بعض الأشخاص يعتقد أنه يرى أناسا رؤية حقيقية مجسدة ، مع أن هذا غير صحيح ويظهر هذا عند المبرسمين وأيضا عند ذوى الحس المحمود كيف يحدث ذلك ، كيف نرى أشياء لا وجود لها ؟

يحدث هذا بفعل هذه الحاسة (التخيل) لاسيما عندما يكون الحس المشترك قويا والحاسة ضعيفة فتنفعل الحاسة عن الحس المشترك وقبلت الأثر ثم تحرك الهواء الضام فقبل الأثر وصار كالشبح ثم عاد الأثر فحرك الحاسة ثم بالتالى تحرك الحاسة الحس المشترك (٦٩) ، والحس المشترك ما هو إلا مخزن للصور فعندما تحركه تظهر مرة أخرى تلك الصور وكأنها حقيقية ، وهذا هو كمال تلك القوة .

وإذا كان كل متحرك فله محرك كان محرك هذه القوة الاحساسات الموجودة في الحس المشترك ومتى لم يكن إحساس لم تتحرك ، فالعلاقة وثيقة بين الحس المشترك والتخيل وكما يقول ابن باجة : "متى شغل الحس المشترك أو أنزلناه بطل ، لم تفعله القوة المتخيلة ، وكانت قوة فقط على ما يظن أنه يوجد ذلك عندما يحس

بالأشياء الهائلة في العشاء فلذلك عدت القوة المتخيلة في جملة القـــوى الهيولانية ، لذلك صار فعلها في النوم أظهر ، فإن النوم هـــو وجـــود الحس المشترك بالقوة فقط ، فهو في هذه الحالة محرك فقـــط والقـــوة المتخيلة متحركة عنه" (٧٠) ، فإذا بطل الحس المشترك بطلت ، فـــهى تفسد بفساد الحس المشترك لأنها تابعة له على نحو ما يتبع المتحـــرك المحرك ، لكنها أشرف منه لأنه كالغاية له ، أو هى بمثابة الصـــــورة بالنسبة للحس المشترك.

فالقوة المتخيلة كمال لجسم طبيعى آلي ، فهى إذا نفس وهـــى تدرك الأشخاص أى تدرك ما هو جزئى ، ولا يمكن أن توجـــد قـــوة أخرى غير الحس المشترك والقوة المتخيلة ، وتدرك القـــوة المتخيلـــة الصور الهيولانية من أحوالها التى تخصها في الوقت الذى تدركها فيه ، ولا تدرك منها مالا يخصها في وقت الإدراك ، وهى تدرك جميـــع لواحقها الذاتية وغير الذاتية كشئ واحد .

كيف يتخيل الشئ الواحد بـــأحوال مختلفـــة بعضـــها مـــدرك وبعضها الأخر غير مدرك، هذا لا يتأتى للحيوان وإنما يكـــون فـــي الإنسان فقط فإنه الذى يركب ويفصل (٧١) وهنـــا يـــأتى دور النفـــس الناطقة بما لها من كمالات تفوق أى كمال لأى كائن حى .

بعد أن عرضنا لقوى النفس النباتية والتى تشمل قوى ثـــلاث (الغاذية والمنمية والمولدة) واتبعناها بالنفس الحيوانية وقواها ســواءا

كانت مدركة من الخارج والتى تتمثل في الحواس الخمس بالإضافة إلى القوى الداخلية من حس المشترك وتخيل ، كان علينا أن نتناول أعلى النفوس وأرقاها وهى النفس الناطقة .

النفس الناطقة :-

تقدمت القوة الناطقة ساير قوى النفس في الوجود ، ووجدت ساير القوى لأجل هذه التي هي أفضل ، فلذلك تكون ، والتخيل من أجل القوة الناطقة (٧٢) 'ما هي إذا هذه القوة التي وجد كل شيء لأجلها ؟.هل هي نفس ام قوة نفس ؟ فإذا كانت قوة لنفس على ما يظن فعلى أي جهة تنسب أنها للنفس ؟ وهل هي قوة دائما أم أنها تارة قوة وتارة فعل؟

مجموعة من الأسئلة التي طرحها ابن باجة كي يوضح لنا حقيقة القوة الناطقة ، ويرى ابن باجة أن "الآراء التي قيلت فيها إنما هي ظنون" (٧٣) ' وتوقف عند القول بأنها بالقوة أو بالفعل "فيرى أن القول بأنها دائما بالفعل قول خاطئ ، فهي ليست دائما بالفعل ويرجع ذلك إلي أنه لو كان كذلك لكان التعلم تذكرا ولكان التعلم غير مفتقر إلي الحس" (٧٤)، وهذا غير صحيح ، فمن فقد حسا فقد علما أيضا يرفض أن تكون دائما بالقوة لأن هذا محال ، ويبرر ذلك بقوله ؛ "لأنه يحدث للإنسان علوما إما بالحس كما يوجد ذلك لأهل الصنائع العملية وإما بالتعلم ، فإذا كانت بالقوة دائما لما كان هناك علما بالفعل ،

وينتهي ابن باجة إلي أنها تارة بالقوة أو تارة بـــالفعل" (٧٥) وهنـــاك محرك لها .

يعرف القوة الناطقة "بأنها هي التي يدرك بها الإنســان آخــر مثله على هاجس في نفسه ، وبهذه القوة يستطيع الإنسان أن يعلـــم أو يتعلم ، وإذا كانت القوة المتخيلة تدرك الأشخاص (أي ما هو جزئـــي) فإن القوة الناطقة تدرك الكلي" (٧٦) وتقال القوة الناطقة على الصـــور الروحانية من جهة أنها تقبل العقل ، وتقال على العقل بـــالفعل (٧٧) ، ولكي يتضح لنا تعريف القوة الناطقة لابد أن نحلل أطراف التعريـــف الذي وضعه ابن باجة ، هذا التعريف يشمل أن القوة الناطقـــة تطلـــق على الصور الروحانية فماذا نعني بهذا ؟ .

لقد أطال ابن باجة الشرح في الصور الروحانية وخصص لـــها أجزاء كثيرة من كتاباته لا سيما في تدبير المتوحد ، فقســـم الصـــور الروحانية إلي ثلاث مراتب :-

الأولى تلك التي توجد في القـــوة الذاكـــرة ، والثانيـــة الرســـم الموجود في القوة المتخيلة ، والثالثة الضم الحاصل في الحس المشترك وأيضا قسم الصور إلي خاصة وعامة :-

الخاصة منها روحانية ومنها جسمانية .

العامة هي التي تخص المعقولات الكلية (٧٨) .

فإذا كان ابن باجة قد عرف القوة الناطقة بأنها تقال على الصور الروحانية ، فهو يقصد بها الصور العقلية ، وهذا أليق بالقوة

الناطقة ، كذلك هي تقال على العقل بالفعل ، أي أن القوة الناطقة هي عقل بالفعل وصورة عقلية بالفعل .

فالإنسان يمر في إدراكه بمراحل متعددة أولا :- يدرك الصور المعقولة للأجسام ثم يدرك التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ، ثم يصل إلي أعلى المراتب عندما يصل إلي العقل ذاته ، فالمحرك الأول الإنساني هو العقل بالفعل وهو المعقول بالفعل ، فالعقل هو قوة فاعلة وهو المحرك الأول في الإنسان بالإطلاق .

بيد أن العقل بالفعل (القوة الناطقة) ليس المحرك الأول إلا في حالة خاصة ؛ حينما يكون الإنسان إنسانا بالفعل، أما في الحالات الأخرى فإن هناك ثلاثة محركات أخرى تحرك الإنسان(٧٩) فهناك قوة غاذية ومنمية وخيالية ، فالإنسان إذا كان إنسانا بالفعل يكون العقل محركه أما إذا كان حيوانا بالفعل إنسانا بالقوة تكون هناك قوى أخرى تحركه كما أشرنا من قبل ، ويترتب على هذا تصوراته وإدركاته ، فإذا غاب العقل كانت إدراكاته وتصوراته لا تخلو من الجسمية ، "فالقوة المتخيلة لا تتحرك حتى تحركها الاحساسات وذلك يكون بفعل الصور الهيولانية ، لأنها تحرك هذه القوى بالقوة التي فيها .

من هنا صارت الاحساسات موجودة وكان لها قوة تحرك بها فحركت القوة الخيالية فصارت الخيالات موجودة ، وإذا كانت الصور الهيولانية قادرة علي تحريك الاحساسات التي بدورها تحرك القوة الخيالية إلا أنها غير قادرة على تحريك القوة المدركة الأمر الكلي"(٨٠)

لأن الإطار الذي تعمل فيه هو المتناهيات ، الأمر الذي يختلف تماما عما هو كلي والذي يخص القوة الناطقة تلك القوة التي تميز الإنسان بما هو إنسان ، والتي تجعل للإنسان أفعالا خاصة به ومن خلال ذلك تتحقق الغاية من وجوده وهو الاتصال أو الاتحاد .

الصور الروحانية

يقسم ابن باجة الصور إلى أقسام وهى كالآتى :

<u>أولا :</u> صور الأجسام المستديرة وهذا النوع من الصور ليس هيولانيا بوجه ، ويتمثل في الأجرام السماوية التى تتحرك حركة دورية

<u>ثانيا :</u> العقل الفعال والعقل المستفاد ، فهذا النوع من الصور ليس هيولانيا بأى وجه من الوجوه إذ لم يكن في وقت من الأوقات ضرورة هيولانية أما نسبته إلى الهيولى ذلك لأنه متمم للمعقولات ، فالعقل الفعال هو جوهر أو صورة عقلية مفارقة للمادة تحرك عالم ما تحت فلك القمر ، أما العقل المستفاد وهو المرتبة القصوى من الإدراك التى يبلغها الإنسان إذا قيض له الاتصال بالعقل الفعال .

<u>ثالثا :</u> المعقولات الهيولانية فهى ليست روحانية بذاتها ، إذ وجودها في الهيولى أصلا .

رابعا : المعانى الموجودة في قوى النفس الحسية المتمثلة في الحـــس المشترك والتخيل والذاكرة فهذه الصور وسط بين المعقـــولات الهيولانية والصور الروحانية (٨١) .

ويعود ابن باجة ويقسم هذه الصور إلى صور روحانية عامة وأخرى خاصة ، فما ينسب إلى العقل الفعال من المعقولات تســـمى بـــالصور الروحانية العامة أما الصور الموجودة في الحـــس فتســـمى بـــالصور الروحانية الخاصة وهى في منزلة أحط وأدون من منزلة المعقولات أو الصور الروحانية العامة (٨٢).وإذا كانت الصور الحسية هـــذه التـــي نتحدث عنها موجودة في الحس المشترك والتخيل والذاكرة ، فنجـــده وقد جعلها مراتب أخسها الصورة الموجودة فـــي الحـــس المشـــترك وأعلاها الموجودة في الذاكرة ، فيقول :الجسمانية في الحس المشـــترك اكثر من الجسمانية الموجودة في التخيل .والجســـمية الموجـــودة فـــي التخيل اكثر من الجسمية في صورة قوة الذاكرة ، ولا جسمية أصـــلا في صور القوة الناطقة (٨٣)

ثالثا : خـــلـــود النـــفـــس

ربما كان حب الحياة أول ملهم بتجديدها ، وكـــانت غريـــزة الاحتفاظ بها أول دافع للقول باستئنافها ، وقد صـــور الإنســـان هـــذا الاستئناف بصور شتى وأشكال متباينة (٨٤) . وتعددت الآراء حـــول هذا الموضوع ، فهؤلاء فلاسفة اليونان نجد منهم من يقول بالخلود أي

خلود النفس ومنهم من يرفضه ، فبروتاغوراس و أفلاطون يريـــان أن النفس غير فاسدة ، وأنها إذا فارقت البدن تصير إلي النفـــس الكليــة المجانسة لها ، أما الرواقيون فـــيرون أن النفـــس إذا فـــارقت البـــدن الضعيف منها تبقى مع الأشياء التي تعلق بها ، وهذه هي انفس مـــن لا أدب له.

أما النفوس القوية وهي أنفس العلماء ، فأنـــــها تصـــير إلـــي الجوهر المستدير، وأما ديمقريطس فيرى أن النفس فاسدة وتفسد مـــع البدن (٨٥) ،وهذا ما ذهب إليه أرسطو وحاول أن يبرهن على أن الفكر فعل يخص النفس ، والفكر لا يوجد بدون بدن ، فالنفس إذا لاوجود لها بدون البدن فيقول في كتابه النفس: إذا كان هناك فغل يخـــص النفـــس بوجه خاص فهو التفكير ولكن إذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل أولا ينفصل عنه ، فإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن .

فإذا كان هناك وظائف للنفس تخصها وحدها ، فقد يمكـــن أن يكون للنفس وجود بدون الجسم وعلى العكس إذا لم يكن لها شيء مـــن ذلك يخصها فلن تكون النفس منفصلة عن الجسم (٨٦). هكـــذا اثبـــت أرسطو أن لا وجود للنفس بعد فناء البدن ، فالنفس تفنى بفناء البدن .

أما الفلاسفة المسلمون فمنهم على سبيل المثال الفارابي وابن سينا وغيرهما ذهبوا إلي القول بان النفس خالدة (وإن اختلفوا في هل هي النفس الفردية أم النفس الكلية) وهذا أمر طبيعي لاسيما في توفيقهم

بين الدين والفلسفة ، أما ابن باجة فبماذا ارتضى لنفسه هل قال بخلود النفس أم بفنائها ؟

حقيقة عندما نبحث عن خلود النفس فإننا لا يمكن أن نقول بخلود لنفس نباتية لأن النفس في النبات تنتهي بانتهاء البدن لأن هنالك علاقة تلازم بين المادة والصورة ، هذا صحيح بالنسبة للنبات والحيوان ، أما بالنسبة للنفس الإنسانية فالأمر غير ذلك تماما صحيح أن النفس صورة البدن أيضا وكما سبق أن أشرنا هي جوهر مستقل عن البدن لا يفنى بفناء البدن .

فيقول ابن باجة : وطرق إلي اليقين ببقاء النفس الناطقة ، إذا كملت وكمالها أن تصير عقلا ولا تزال قوة الإنسان العقلية تتزيد بالفكرة في المخلوقات وتطلب أسبابها بإحضار المخلوقات في القوة المتخيلة حتى تتمكن معقولاتها وتصير تلك المعقولات عقلا ، ويرى العقل ببصيرته المعقولات فيه فلا تحتاج إلي قوة جسمانية يفعل بها ويكون فعله هو عقله ويكون بذلك باقيا (٨٧) .

ويرى ابن باجة أن البقاء لا يكون للنفس الفردية بل هي للنفس الكلية ، كذلك العقل هو عقل كلي وليس عقلا جزئيا ويكون الخلود له.

رابعا : الأفعال والغايات الإنسانية

قبل أن يتحدث ابن باجة عن الغايات الإنسانية المتعددة والمختلفة نجده وقد تناول أفعال الإنسان وهي أيضا مختلفة ذلك

تبعا لطبيعة الإنسان فهو ينتمي إلي الاسطقسات وينتمي إلـــى النبـــات كذلك ينتمي إلى الحيوان بالإضافة إلى انتمائه لذاته ومـــن هنـــا كـــان التعدد والاختلاف .

فنجد أفعالا لا اختيار لـــه فيها علـــي أي وجه وذلك لأنـــه مـــن الاسطقسات تلحقه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها كالهـــوى من فوق والاحتراق بالنـــار وما جانسه ، أيضـــا من مشاركته للحـــى من وجه فقط وهـــو النبات يلحقه أيضـــا الأفعال التي لا اختيار لـــــه فيها كالاحتباس(٨٨) وإذا كان للإنسان أفعال لا اختيار له فيها كذلك لـــه أفعال له فيها اختيار وتخصه دون غيره فلا يشاركه فيها أحد .

وهنا نجد ابن باجة وقد جعل للإنسان خصوصية خاصة به وحده دون غيره من الكائنات أعنى خصوصية الفعل المختار فكل ما يوجـــد للإنسان بالطبع ويختص به من الأفعال فهو باختيار وكل فعل يوجـــد للإنسان باختياره فلا يوجد لغيره مـــن أنـــواع الأجســـام ، والأفعـــال الإنسانية الخاصة به هي ما تكون باختيار فكل فعـــل إنســـاني فـــهو باختيار(٨٩) .

لكن ماذا يعنى ابن باجة بالاختيار ؟ إن الاختيار عنده هـــو الإرادة الكائنة روية ، ومن هنا فقد أخرج الإلهامات والانفعالات العقلية مـــن دائرة اختيار الإنسان ، فالإنسان غير مختص بها بـــل هـــو يشـــارك فيها(٩٠) ، فكما يقول ابن مسكويه إن ما يختص به الإنسان من حيـــث

هو إنسان وبه تتم إنسانيته وفضائله هو الأمور الإرادية(٩١) ، ثم يذهب ابن باجة إلى أن الفعل الواحد يمكن أن نعتبره فعلا بهيميا كذلك يمكن أن نعتبره فعلا إنسانيا .

لكن كيف نميز بين هذا وذاك في الفعل الواحد ؟ يرى ابن باجة أن الغاية من الفعل هي التي تحدد ما إذا كان هذا الفعل ينتمي إلى الفعل البهيمى أو ينتمى إلى الفعل الإنساني ، ويضرب أمثلة ليوضح ذلك منها ما ذكره في كتاب تدبير المتوحد إذ يقول : مثل من يكسر حجرا ضربه ، أو عودا خدشه لأنه خدشه فقط ، هذه كلها أفعال بهيمية أما من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن روية توجب كسره فذلك فعل إنساني .

إذا كل فعل يفعله الإنسان لا لينال به غرضا غير فعل ذلك الفعل أو من جهة أنه لا ينال به غرضا ، فإن كان له غرض ينال به لم يلحظه فذلك الفعل بهيمي وناتج عن النفس البهيمية فقط ، ولكن قد يكون الفعل بهيميا بالجوهر إنسانيا بالعرض أو العكس وبين ذلك بمثال يقول فيه "إن آكلا أكل القراسيا لتشهيه فاتفق له عن ذلك أن لأن بطنه وقد كان محتاجا إليه ، فإن ذلك فعل بهيمي ، وهو فعل إنساني بالعرض ، وإن آكله المتعقل بالطبع لا لتشهيه بل لتلين بطنه واتفق مع ذلك أن كان شهيا عنده فإن ذلك فعل إنساني بالجوهر وهو بهيمي بالعرض" .

ماذا يعنى ابن الصائغ بالفعل البهيمى ؟ إن هذا الفعل عنده هـــو الذى يتقدمه في النفس إنفعالا نفسانيا كالتشهي والغضب والخوف ومـــا شاكله ، وهذا هو شرط أن يكون الفعل بهيميا ، أما الفعل الإنساني فهو ما يتقدمه أمر يوجبه عند فاعله الفكر سواء تقدم الفكر انفعال نفســـاني أو أعقب الفكر ذلك ، وكما يقول ابن باجة إن معظم أفعال الإنسان فـــي السير (المدن) الأربع والمركب منها هو أيضا من بهيمي وإنســـاني وقل ما يوجد البهيمي خلوا من الإنساني ، لأنه لابد للإنسان إذا كـــان علي الحال الطبيعية في أكثر الأمور إلا في النادر أما الإنســـاني فقــد يوجد خلوا من البهيمي ، والتطبب داخل في هذا الصنف ، فالإنسان لا يكون إنسانا إلا بالقوة الفكرية والقوة الفكرية إنمـــا تحصـــل لـــه إذا حصلت المعقولات ، فبحصول المعقولات تحدث الشـــهوة المحركـــة للفكر وما يكون عليه وبهذا هو الشخص لا بتلك (٩٢) .

هكذا نجد ابن باجة قسم الافعال إلى فعل بهيمي وفعـــل إنســـاني بالإضافة إلى فعل ثالث وهو ما يسمي بالفعل الإنساني الإلهي ، هـــذا الفعل هو الذي يقوم به صاحبه بغض النظر عن النتائج المترتبة عليـــه فهو يفعله لأجل الرأى والصواب ولا يلتفت إلى النفس البهيمية ولا مـــا يحدث فيها ، فهذا الفعل من وجهة نظر ابن باجة أخلق أن يكون فعـــلا إلهيا من أن يكون إنسانيا وصاحب هذا الفعل يجب أن يكون فـــاضلا بالفضائل الشكلية ، بمعنى أن الذي يتحلى بالفضائل الشكلية هو الـــذي يطيع فيه النفس البهيمية النفس الناطقة أي أن العقل تكون له الســـيادة

والغلبة يأمر النفس البهيمية فتطيع ، أما من تغلب نفسه البهيمية على نفسه الناطقة فهو إنسان سوء البهيمة خير منه ، وما أحسن ما قيل فيه إنه بهيمة لكن فكرة إنسان يجيد بها ذلك الفعل ، وهذا ما يعبر عنه ابن باجة فيقول فيه : تكون فكرته عند ذلك شرا زايدا في شره ، كالغذاء المحمود في البدن السقيم وكما يقول أبقراط البدن الردىء كلما غذيته زدته شرا(٩٣) فبعض الأفعال إذا مشتركة بين الإنسان والبهائم(٩٤) ، فليس الاكتفاء بالفضائل الشكلية هو السعادة القصوى(٩٥) ، لهذا فليس هذا النوع من الأفعال المؤدية إلي الغاية التي من أجلها وجد الإنسان بما هو الفضائل الشكلية هو السعادة القصوى(٩٦) ، لهذا فليس هذا النوع من الأفعال المؤدية إلى الغاية التى من أجلها وجد الإنسان بما هو إنسان ، بيد أن أفعال الإنسان كلما تكون بهيمية خالية من العنصر الإنساني ويرجع ذلك إلى أن الإنسان حيوان مفكر فحتى لو أتت منه أفعال بهيمية إلا أنها لا تخلو من التفكر فالإنسان لا يفكر بأفعاله النبيلة الفاضلة فحسب ،بل يفكر بأفعاله السافلة وعندئذ يكون انحداره أشد لأن الروية والتفكير لم يتجها إلي الطريق الذي ينبغي أن يسيرا فيه(٩٧) .

يرى ابن باجة أن للإنسان أحوالا تختلف تبعا لمرحلته العمرية فكما يقول إن له أحوالا تشتمل عليها وتوجد له بحسبها أفعال قوى ما ، وأحوالا أخرى توجدها أفعال أخر وتتجدد هذه الأحوال بأجرام العمر .

المرحلة الأولي : هي تلك المرحلة التي توجد له في سن الطفولة وتبدأ منذ أن يولد إلي أن يتحرك بجملة جسده إلي ما يشتهيه فهو يتحرك بفعل النفس الغاذية ويمكن أن يطلق علي هذه المرحلة بالمرحلة النباتية .

المرحلة الثانية : وهي أقرب إلى ما يسمى بالمرحلة الحيوانية أى تلك المرحلة التي لا يوجد بها روية ولا فكر فهو يتحوك إلى ما يشتهيه فهذا الوقت من العمر يكون فيه حيوانا فقط وينفعل عن النفس البهيمية .

المرحلة الثالثة : وهي تلك المرحلة التي يكون فيها الإنسان إنسانا ، ففي هذه المرحلة تنشأ لديه الروية ويكون هو إنسان بالإطلاق مكتف بنفسه ليس به ضرورة إلى من يكفله وهذه المرحلة الثالثة تنقسم إلى أقسام فبالإضافة إلى سن الصبا والشباب نجد سن الكهولة والشيخوخة وأيضا الهرم ، فإن الصور الروحانية تختلف فيها كلها،وكل سن سابقة تخدم السن اللاحقة .

بيد أنه يمكن للشخص ذى سن ما لا يفعل أفعال القوى المنسوبة لتلك السن إما بالنقص أو الزيادة ، فإذا كان بالنقص فهو في هذه الحالة لا ينفصل عن المرحلة السابقة عليه وهذا يرجع لسببين الأول أنه تنقصه القوى فذلك نقص بالطبع مثل المعتوهين وإما توجد له

القـــوى ولا يفعل عنها فذلك أيضا معتوه وإن اختلف عـــن الأول ، أو أنه يفعل بهذه القوى ولكن لا يوجهها في المسار الطبيعي لـــها وإنمـــا يوجهها إلى الســـن السابقة فهـــو هنا بهيمي غير أنه يفعل فعل البهيمة أكثر وأجـــود بالروية (٩٨) ، أما في حالة أن يفعل أزيد من سنه فـــهو أيضا وإن كـــان حسن إلا أنه ليس المثال ، لذلك يستقبح علـــي الشيخ التصابي للتباعد بين السنين ، ويستحسن من المحتلمين اللعب بالســـلاح لأنه بحال الجد ، ويستحسن من الشباب المرح والهزل لأنه أول أفعـــال الروية ، ومن الكهول البر والتودد ، ويستحسن من الشيخ جودة الرأى وجودة المشورة والحكمة (٩٩) والعقل وهذه كلها هي الفضائل النطقية.

وعلى هذا يمكن أن نقسم الناس إلى مراتب تبعا لأفعالهم :-

الصنف الأول : من تغلب عليهم الجسمانية فقط وهؤلاء أخس الناس .

الصنف الثاني : وهؤلاء تغلب عليهم الروحانية اللطيفة .

الصنف الثالث : منهم من يوجد فيه كل واحدة من هذه ، وهي تختلـــف بالأكثر والأقل .

الصنفان (الأول والثاني) قليلا الوجود إلا أن الجسماني أكثر أما الطرف الآخر وهو الروحاني الأكمل فأقل وجودا وفي هذا الصنف يعد أويس القرني وإبراهيم بن أدهم ، فهذان الصنفان طرفان متقـــابلان لا يطلق علي أحدهما الخسة ، بل تقال بتقييد ويطلـــق علـــى الآخـــر الشرف ، يقال منفردا دون تقييد (١٠٠) . ويرتب ابن باجة على هـــذه

القسمة قسمة أخرى تتوقف على الغايات والصورة التي ينشدها صاحبها من وراء الفعل وهي كالأتي :-

١- **صورة جسمانية** : من ينشد هذه الصورة فقط فغرضه غرض بهيمي سواء حصل عليه بفكرة إنسانية أو لا ، فكان جدوى إنسانية وجدوى البهيمة واحد ، ولا فرق بين أن يحصل على هذا الفعل من خلقته إنسان وباطنه بهيمة أو أن يكون بهيمة منفردة (١٠١) . فهؤلاء يبذلون أجسامهم لأجسامهم(١٠٢) ، هذا الفعل وهذه الغاية لا تليق بالمتوحد ولا يمكن أن توجد في مدينته فهي أخس وأدون الأنواع بل إن أليق الوجودات بالفناء الوجود الجسماني(١٠٣) .

٢-صورة روحانية خاصة وهي أعلى من الصورة السابقة وهي تخص النوع لا الفرد والإنسان فيها يشارك ، فهي لا تخصه بمفرده بل نجدها عند الحيوان ، فقد توجد في كثير من الحيوان أفعال تنال بها ، مثل الحياء للأسد ، والعجب للطاووس ، والملق للكلب ، والمكر للثعلب(١٠٤) ، فهذه الفضائل يشترك فيها جميع أفراد النوع فلا يوجد مكر لثعلب دون ثعلب أخر بل هي فضيلة مشتركة لجميعهم ، وهي تقال بالنسبة للحيوان فضيلة بالاسم فقط إذ أنها بالنسبة له ليست فضيلة بالمعنى المتعارف عليه وذلك لأنه يستعملها في كل

وقت وليست بإرادته بل بالطبع ، أما بالنسبة للإنسان فهي خاصة بالأفراد وليست للنوع .

٣- صورة روحانية عامة فهي أعلى مرتبة من الصورة السابقة وهي تخص الإنسان دون غيره من الحيوانات وهي تمثل كمالات فكرية وهي أليق الوجودات بالدوام (١٠٥) ومن يهتم بصورته الروحانية فقط هو الرفيع والشريف (١٠٦) . وتتجلي نزعة ابن باجة المنطقية من خلال قياس وضعه يوضح فيه أن الذي يغلب الجسمانية على شئ من الروحانية لا يمكن أن ينال السعادة فيقول :

كل من يؤثر جسمانيته على شيء من روحانيته فليس يمكن أن يدرك الغاية القصوى .

فلا جسماني واحد سعيد .

إذا كل سعيد فهو روحاني صرف (١٠٧) .

فرق ابن باجة في الصور الروحانية العامة بين ما يسمى بروحانية وما يسمى بالعقلية وجعل العقلية أعلى شرفا من الروحانية فإذا غلب الصورة العقلية على الروحانية كان عقليا خالصا ، لذلك نجده ربط بين الروحاني والفيلسوف فيقول فكما أنه يجب على الروحاني أن يفعل بعض الأفعال الجسمانية لكن ليس لذاتها ، ويفعل الأفعال الروحانية لذاتها ، كذلك الفيلسوف يجب أن يفعل كثيرا من الأفعال الروحانية لا لذاتها ويفعل جميع الأفعال العقلية لذاتها ،

فبالجسمانية الإنسان موجود ، وبالروحانية هو أشرف وبالعقلية هو إلهي فاضل ، وهو يأخذ من كل فعل أفضله ويشارك كل طبقة في أفضل أحواله الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال وأكرمها (١٠٨). وفي النهاية يوضح ابن باجة أن الإنسان الذى يعلى من الصور العقلية هو الذي يحقق جوهره وبذلك يحقق السعادة تلك السعادة التي لا نجد مثيلها عند الحيوان غير الناطق ذلك لأن هذه السعادة بالقوة الناطقة لذلك كانت محاولة الوصول أو الاتصال لا تكون إلا من جهة النفس الناطقة .

ما هي السعادة ؟ هل السعادة هي اللذة ؟

اللذة كما يعرفها الجرجاني هي إدراك الملائم من حيث أنه ملائم (١٠٩) . واللذة قد تعنى السعادة يقول أرسطو : اللذة عبارة عن كمال الفعل مضافا إليه كالنضارة إلى الشباب . أما علماء النفس فينظرون إلى اللذة على أنها حالة وجدانية متوسطة بين الإحساس بارتياح الغامض أو عدمه وبين الإحساس بالألم (١١٠)

من هنا نقول إنه ليس كل لذة سعادة فاللذة أيا كان شرفها وكمالها حتى لو كانت لذة عقلية فهي لا ترقى إلى السعادة القصوى بل هي ضرب من الظن ، وهذا ما أوقع الغزالي (فيما يرى ابن باجة) في الخطأ حين ظن أنه وصل إليها وقال (كان ما كان مما لست أذكره) (١١١) ، فهو لم يخرج عن اللذة الحسية ، فكل لذة فهي أبدا كظل لشيء أخر، فمن طلب العلم للذة كمن يطلب من الأكل والشرب الالتذاذ (١١٢)

فليس كل لذة سعادة ولأن السعادة هي الغاية القصوى للإنسان فمتى كان السعيد سعيدا بالحقيقة وعمل بأعمال السعادة كان في التذاذ دائم وتحف وهدايا إلهية (١١٣) . فالسعادة الحقيقية لا تكون إلا بالاتصال بالعقل الفعال(١١٤) ، ذلك العقل الذى يقف على تخوم العالم أو الذى يمثل همزة الوصل بين عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر ، فما السبيل إلى هذا الاتصال .

يستطيع الإنسان الاتصال بواسطة العلم وتنمية القوى الإنسانية (١١٥) . فالمعرفة هي الطريق إلى السعادة . ويذكر ابن الصائغ أن هناك طريقين للوصول إلى المعرفة ومنها إلى السعادة والاتصال ، فمنها طريق صاعد وآخر هابط ، والطريق الصاعد هو أن يجتاز الإنسان مراتب المعرفة المختلفة وهي ثلاث مراتب لابد أن يترقاها ليحقق الغاية القصوى أو غاية الغايات فيقول في ذلك : الإنسان له أولا الصور الروحانية على مراتبها ، ثم بها يتصل بالمعقول ، ثم يتصل هذا المعقول بذلك العقل الأخر (العقل الفعال) ، فالارتقاء إذا من الصور الروحانية يشبه الصعود فإن كان ممكنا أن يوجد الأمر بالضد أشبه بالهبوط (١١٦) .

فالمعرفة هي الطريق إلى السعادة والصور الروحانية في تدرجها تمثل سلسلة يجب على العقل أن يجتازها حتى يصير عقلا كاملا ويتصل بالعقل الفعال ويدرك الصور المعقولة وبذلك يصل الإنسان إلى طور يفوق الطور الإنساني (١١٧) ، فكما أنه يقاس كمال الشيء بأدائه

للفعل الذي خلق من أجله فمثلا شجرة البرتقال كمالها ليس هو نفسه الكمال بالنسبة إلى شجرة الورد وكمال النمر أن يكون نمرا وعلى هذا الأساس نفسه يكون كمال الإنسان مرهونا بجوهره ، وجوهره هو العقل (١١٨) واجتياز مراتب المعرفة .

كيف يتم اجتياز مراتب المعرفة المختلفة ؟

يوضح ابن باجة ذلك من خلال رسالة قصيرة بعنوان اتصال العقل الإنساني بالأول يقول فيها إن العقل يأخذ من القوة المتخيلة معلومات هي المعقولات ، ويعطى القوة المتخيلة معلومات أخر يبسطها فيها ، إما معلومات استنبطها العقل وبسطها في المتخيلة مما يقدر الإنسان أن يصنعه بإرادته من آراء خلقية وصناعية ، وإما أن يعطى العقل القوة المتخيلة يبسطها فيها من حوادث جرت في العالم يوجد فيها قبل حدوثها ، أو ما حدثت ولم تحصل في القوة المتخيلة عن حاسة بل عن العقل الذي يخدمها منها ما يكون بالرؤيا الصادقة والعجب العجيب منها ما يكون بالوحي .

وبين أن ما يعطيه العقل الإنساني للتخيل ليس هو منه ولا يضعه هو فيه ، بل يفعل هذا الفعل فاعل علمه قبل ، قادر على إيجاده لا إله إلا هو هو سبب وجوده ومحرك الأجرام الفاعل بإرادته إلى أن يفعل ما يريده في الأجرام المنفعلة ،كما أنه لما أراد أن نعلم ما يحدثه في العالم أفاض على الملائكة علم ذلك ، ومن ملائكته يفيض ذلك العلم على عقول الإنسان فيدركها إنسان إنسان بحسب ما وهب من

الاستعداد لقبوله ، وهذا ظاهر في الأكثر في الصالحين من عباده الذين هداهم الله وأخلصوا له وبملائكته وكتبه ورسله وعملوا بما يرضيه فإنه يفيض عليهم بتوسط ملائكته في الرؤيا وغير ذلك (١١٩) . ويرى أن المرتبة الأخيرة لترقى الإنسان ليست إنسانية بالكلية وإنما يتم إستكمال هذه النعمة بنور ينفثه الله في صدر من يختار (١٢٠) .

إذا أنعمنا النظر في النص السالف الذكر لتبينا لغة فيضية إشراقية سادت فكر ابن باجة لم نعهدها من قبل في مؤلفاته وهو هنا يؤكد على الطريق الهابط للمعرفة الذي أشار إليه من قبل ذلك ، في حين نجد أنه رفض هذا الطريق (الطريق الهابط) في أكثر من موضع وقال إنه غير ممكن فإن كان من وصل الرتبة ممكنا فيه أن يعود فيهبط ، لو كان ممكنا ذلك لكان ذلك تحركا وتحريكا ولكن ذلك غير ممكن فيه .

ويقول أيضا لذلك يقول بعض رؤساء المتصوفين لو وصلوا ما رجعوا (١٢١) . على أية حال فإن هناك ترقيا ينتهي باتصال بين عقل الإنسان والعقل الفعال ، بيد أن هذا لا يتوفر للجميع فلا يستطيع كل الناس أن يصلوا إلى مثل هذه المرتبة . من هنا قسم ابن باجة الناس إلى مراتب من حيث تدرجهم للوصول إلى السعادة القصوى ، وهذه المراتب هي :-

المرتبة الأولى : هى المرتبة الجمهورية ويسميها أيضا بالمرتبة الطبيعية وهؤلاء يكون المعقول عندهم

مرتبط بالصور الهيولانية ، ولا يعلمونـــــه إلا بها وعنها ومنها ولها ، ويدخل في هذه جميـــع الصنائع العملية ، وهم لا يعلمون المعقــول إلا من خلال المحسوس .

المرتبة الثانية : هي المرتبة النظرية وأصحابها أعلى منزلة من السابقة وهذه المرتبة هي ذروة الطبيعـــــة فإذا كانت مرحلـــة الجمـــهور يعـــرف فيـــها المعقول من خلال محسوسه ، فإن هذه المرتبة تنظر إلى المعقول أولا ثم إلى موضوعه ثانية فأصحاب هذه المرتبة يرون المعقول ولكـــــن بواسطة .

المرتبة الثالثة : هي مرتبة السعداء وهؤلاء يرون الشيء بنفسه (١٢٢) فينظر في المعقولات لا من حيث هي معقولات تسمى هيولانية ولا روحانية ، بل من حيث أن المعقـــولات أحد موجودات العالم ، فيحصل له منها معقـــول مـــا تكون نسبته إلى المعقول الموضوع نسبة ذلك المعقول إلى شخصه ، حتى يكون ذلك النوع من المعقـــولات وسطا في النسبة ، فذلك المعقول الثالث في الرتبة إنما يتصل الإنسان بالمعقول الأول وبه يراه (١٢٣) .

يوضح ابن باجة المراتب الثلاثة للناس من خلال مثاله ، ونستطيع أن نتبين من خلال هذا المثال الروح الأفلاطونية،إذ نجد تأثر ابن باجة بأفلاطون لا سيما في اسطورة الكهف فيقول :

فحال الجمهور من المعقولات تشبه أحوال المبصرين في مغارة لا تطلع عليهم الشمس فيها فيرونها ، بل يرون الألوان كلها في الظل فمن كان في فضاء المغارة رأى في حال شبية بالظلمة ، ومن كان عند مدخل المغارة رأى الألوان في الظل ، وجميع الجمهور إنما يرون الموجودات في حال شبيهة لحال الظل ، ولم يبصروا قط ذلك الضوء ، فلذلك كما أنه لا وجود للضوء مجردا عن الألوان عند أهل المغارة كذلك لا وجود لذلك العقل عند الجمهور ولا يشعرون به ، وأما النظريون فينزلون منزلة من خرج من المغارة إلى البراح فلمح الضوء مجردا عن الألوان ورأى جميع الألوان على كنهها .

أما السعداء فليس لهم في الإبصار شبيه ، إذ يصيرون هم الشيء فلو استحال البصر فصار ضوءا لكان عند ذلك ينزل منزلة السعداء (١٢٤) . ويرى ابن باجة أن أرسطو قد وصل إلى مرتبة السعداء وفي هذه المرتبة تصير الكثرة وحدة فيقول : فأولئك وهم أرسطو وسائر السعداء واحد بالعدد لا فرق بينهم بوجه إلا كما يكون الفرق فيما أضربه مثلا لو أنه أتى إلينا ربيعه بن مكرم قد لبس درعا وحمل بيضة حديد واعتقل قناة وسيفا فرأيناه في هذا الزي ثم غاب عن

أبصارنا وأقبل وقد لبس جوشنا وفي رأسه الجلة المصنوعة من الريش فسبق الى الظن أنه غير ربيعه بن مكرم (١٢٥) .

فالكثرة لابد أن تصير وحدة في مرتبة السعداء وهذه هي الغاية التى من أجلها وجد الإنسان بما هو إنسان وبها يحقق كماله .

الهوامش

١- محمد غلاب : الفلسفة الإسلامية فى المغرب ، جمعية الثقافة الإسلامية سنة ١٩٤٨صـ٢٧ ، أيضا ثابت الفندى : دائرة المعارف مج١ سنة ١٩٣٣صـ٩٥.

٢- تيسير شيخ الأرض : ابن باجة ، منشورات دار الأنوار بيروت صـ ١٤١.

٣- ابن معتوب : هو خادم الطبيب ابن زهر ويقال أنه دس السم فى طبق الباذنجان وقدمه لابن باجة بأمرمن سيده ابن زهر ، انظر معن زيادة : مقدمة تدبير المتوحد ، دار الفكر بيروت صـ٤ .

٤-ثابت الفندي : دائرة المعارف الإسلامية مج ١ صـ٩٥

٥- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة وتعليق أبو ريده ، ط٤ ، لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٥٧ صـ ٣٦٧، أيضا عاطف العراقى الفلسفة الإسلامية دار الرشاد صـ٥٩.

٦- المرجع السابق صـ٣٦٧ .

٧- القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مكتبة المتنبى القاهرة صـ٢٦٥.

٨- ابن طفيل : حى بن يقظان ، تحقيق وتعليق أحمد أمين مؤسسة الخانجى مصر سنة ١٩٥٨صـ٦٢ .

٩- ماجد فخرى : رسائل ابن باجة الإلهية دار النهار بيروت

←

سنة ١٩٦٨ صـــ١٧٩ ، أيضا محمد صغير معصومى : مقدمة كتاب الكون والفساد مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق سـنة ١٩٦٧ صـــ٦.

١٠- الفتح بن محمد بن عبد الله بن خاقان الإشبيلى الذي قتل ذبحافى مراكش هو غير الفتح بن خاقان بن أحمد القائد وزير المتوكـــل العباسى والذي قتل أيضا ولكن بالســـيوف ، وكلاهمـــا شـــارك الآخر فى الاسم والنهاية فقط ، على الرغم من فصاحة الفتح بن خاقان الإشبيلى وبلاغته وشاعريته وأنه واحد من رواد التـــأليف الأدبى فى طبقات الأدباء بالأندلس إلا أنه بذىء اللســـان ســـيء السمعة ، وأهم كتبه مطمع الأنفس ، قلائد العقيان فى محاســـن الأعيان وهذا الكتاب الأخير هو الذى هجا فيه فيلسوفنا ابن باجة وإتهمه باتهمات غاية فى الخطورة فيقول فيه : الأديب أبو بكـــر بن الصائغ هو رمد جفن الدين ، وكمد نفوس المهتدين اشـــتهر سخفا وجنونا ، لا يأخذ فى غير هذه الأضـــاليل ، ولا يشـــرع ناهيك البهيمية عنده أهدى من الإنسان ، رفض كتاب الله الحكيم العليم ، وأراد إبطال ما لا يأتيه الباطل من بين يديـــه ولا مـــن خلفه ، واقتصر على الهيئة ، واستهزء بقول الله تعالى إن الـــذى فرض عليك القرآن لرادك إلى ميعاد ، فهو يعتقد أن الزمان دور ، وأن الإنسان نبات ... قد محى من قلبه الإيمان ، وانتمت نفسه إلى الضلال ، ونفت يوم يجزى كل نفس ما كسبت .

هذه اتهامات خطيرة وهناك الكثير من المسائل التى نسبها ابن خاقان لابن باجة ، انظر قلائد العقيان ميكروفيلم ١٤٦٠٩ ، رقم ٤٧٨٧ ، دار الكتب المصرية .

والحقيقة فى هذا الموضوع يذكرها القفطى فى كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء حين ذهب الى أن مؤلف قلائد العقيان (ابن خاقان) قد أرسل إلى ابن باجة يطلب شيئا من شعره ليورده فى كتابه فغالطه مغالطة أحنقته عليه فذكره ذكرا قبيحا فى كتابه ، وكان هذا معروفا عن صاحب القلائد ، فكان كل من يرسل إليه منتخبات من أعماله لابد أن تكون مصحوبة بالهداية والمال لكي يضمها فى كتابه لذلك كان يسرف فى مدح صاحبها إسرافا شديدا ، أما من يغفل عن بره هجاه . وهذا ما حدث لابن باجة إذ كان في ذلك الوقت وزيرا لصاحب المرية فلما وصلت إليه رسالة ابن خاقان تهاون فى الرد عليه ولم يجبه إلى طلبه ، ولم يرسل إليه شيئا من عطاء فما كان من الفتح إلا أن أورد له فى القلائد ترجمة مليئة بالهجاء .

انظر القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص٢٦٥ ، أيضا مصطفى الشكعة : مناهج التأليف عند العلماء العرب ، دار العلم للملايين ط٩ ،سنة ١٩٦٦ ص٦٢٨ ، ٦٢٩، أيضا معجم الأدباء ج١٦ ، والحقيقة أنه ليست كل اتهامات ابن خاقان لابن باجة باطلة ، فمن المعروف أن ابن باجة رفض أفكارا دينية منها على سبيل المثال قوله إنه لا توجد فروق بين الأفراد بعد الممات فنفوس السعداء لا ←

تتميز بل هى نفس واحدة ، انظر معن زيادة : مقدمة كتاب تدبير المتوحد ، دار الفكر بيروت صـ١٠

١١- تيسير شيخ الأرض : ابن باجة صـ١٤٤ : ١٤٨ ،وإنه لمن المثير للدهشة والتعجب أن يعرف ابن باجة بفصاحته في شعره فله أبيات شعرية غاية في الجمال كذلك يعرف كما له في الغناء والموسيقي وعلي الرغم من ذلك يتصف أسلوبه بالركاكة وهذا ما اعترف به هو نفسه في أكثر من موضع ، وقد يرجع ذلك إلي انشغاله بأمور أخرى غير التأليف الفلسفي .

١٢- ماجد فخري : رسائل ابن باجة الإلهية صـ١٣ .

١٣-عاطف العراقي : الفلسفة العربية والطريق إلي المستقبل دار الرشاد سنة ١٩٩٨ صـ١١٩، أيضا عابد الجابري : التراث والحداثة المركز الثقافي العربي الدار البيضاء سنة ١٩٩١ صـ٢٠١ ، ٢٠٢.

١٤-جمال الدين العلوي : رسائل ابن باجة ، نصوص غير منشورة دار الثقافة بيروت ، صـ٤٤.

١٥- ابراهيم مدكور : الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ، ط٣ دار المعارف ، صـ٥٠ .

١٦- للمزيد من المعرفة بمؤلفات ابن باجة انظر ماجد فخري : في رسائل ابن باجة الإلهية صـ١٥ : ١٧ ، معن زيادة : في كتاب تدبير المتوحد ، جمال الدين العلوي في مؤلفات ابن باجة ،

جميل صليبا : في الفلسفة العربية صـــــ٤٣٥ ، أيضـــا محمـــد غلاب : في الفلسفة الإسلامية في المغرب صـــ٢٩ : ٣٤ ، لقد بذل كل هؤلاء المفكرون جهدا عظيما مشكورين عليه في حصر مؤلفات ابن باجة والتحقق من نسبتها له .

١٧- ماجد فخري : تاريخ الفلسفة في الإسلام ،ترجمة كمال اليـــازجي ، الدار المتحدة للنشر سنة ١٩٧٤، صـــ٣٥٨ .

١٨- معن زيادة : مقدمة تدبير المتوحد صـــ٢٠ ،أيضا جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية صـــ٤٣٦ ، صحيح أن كلا من الفـــــارابي وابن باجة لم يستطيعا التوافق مع الواقـــع ، إلا أن هنـــاك فرقـــا صحيحا بين يوتوبيا الفارابي ويوتوبيا ابن باجة . فالأول هـــــرب من الواقع ولم يعيش فيه ولم يصوره ، بينما الآخر لم يهرب بـــل استطاع أن يعيش وسط الجماعة فهو أكثر واقعية من غيره ، فهي محاولة منه لقبول الواقع ، ومحاولة لإصلاح الأخلاق والجماعة ، وكأنه يحاول أن يصالح الفلسفة مع الحياة ذلك لأنه يعلم تمامـــا أن الإنسان كما قال عنه أرسطو من قبل حيوان إجتمـــــاعي بطبعـــه بمعنى أنه يكتمل وجود الإنسان من خلال الآخر أى مـــن خـــلال الجماعة ، وأيضا يعلم جيدا أن حلم الفلاسفة فـــي إقامـــة مدينـــة فاضلة يعد بعيد المنال ، فحاول أن يجمع بين الحقيقتين أو الحقيقة والخيال وذلك من خلال الإنسان الذى يعيش وسط الجماعة ولكنه

←

متوحد ، فبالتوحد يقترب من الكمال ، إذا هي محاولة من فيلسوفنا لتحقيق الوجود الإنساني في أكمل صورة

١٩- أرسطو : النفس ، ترجمة الأهواني ، راجعه الأب قنواتي ، دار احياء الكتب العربية ط١ سنة ١٩٤٩ ، صـ٣ .

٢٠- ابن باجة : رسالة الاتصال ، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية ، لماجد فخرى : دار النهار بيروت ص١٦١ .

٢١- ابن باجة : النفس ، تحقيق محمد صغير المعصومي ، مطبوعات المجمع العلمي العربي دمشق سنة ١٩٦٠ ، صـ٢٩.

٢٢- المصدر السابق ص٢٩

٢٣- أرسطو : النفس ص ٤

٢٤- القاموس الفلسفي مجمع اللغة العربية المطابع الأميرية صـ٢٠٤

٢٥- مراد وهبه : المعجم الفلسفي ط٣ ، دار الثقافة الجديدة سنة ١٩٧٩ ، صـ ٤٤٨ .

٢٦-إبراهيم مدكور : الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ص ٣٢

٢٧-يجدر بنا في هذا المقام أن نقول إن كتاب النفس لابن باجة كما أشرت أنفا كتاب يسير على النهج الأرسطي في ترتيب المضامين وتوضيح المسائل في النفس علي الرغم من أن البعض يظن أنه تلخيص لكتاب النفس لأرسطو مع بعض الإضافات من عندياته فيقول جيلسون ليس ثمة فكرة ولا عبارة لدى أرسطو لم تبحث ←

ولم ينتفع بها شراحه ، لكن هذا لا يمنع أن نقول مع ماجد فخري إنه كتاب مستقل لابن باجة ليس بشرح أو تلخيص لكتاب آخر.

٢٨- ابن باجة : النفس صـــ ٢٢ ، ٢٣ .

٢٩- ابن باجة : النفس صـــ ٢٥ .

٣٠- الروح يقال فـــي لسان العرب علي ما تقال عليه النفـــــس ، ويستعمله المتفلسفـــون باشتراك ، فتارة يريدون به الحــــار الغريزي الذي هو الآلة النفسانية الأولى ، فلذلك نجـــد الأطباء يقولون إن الأرواح ثلاثة روح طبيعـــي وروح حساس وروح محرك ، فالنفس والروح اثنان بالقول واحد بالموضوع ، انظر تدبير المتوحد ص ٥٥

٣١-ابن باجة : النفس ص ٢٨

٣٢- أرسطو : النفس ص ٤

٣٣- ابن باجة : النفس ص ٣٣

٣٤- ابن باجة النفس ص ٣٦

٣٥- المصدر السابق ص ٣٨

٣٦- المصدر السابق ص ٣٩

٣٧- ابن باجة : تلو رسالة الوداع ص ١٤٨ ، ١٤٩

٣٨- ابن باجة : النفس ص ٤٢

٣٩- أرسطو : النفس ص ٣٧

٤٠- ابن باجة : النفس ص ٥٠ ، يطلق ابن باجة على القوى الغاذية ←

نفسا فيقول نفسا غاذية وفي هذا يختلف عن ابن سينا الذي جعـل الغاذية هي قوة من قوى النفس النباتية وليست نفسا بل تتـــــدرج تحت نفس .

٤١- ابن باجة : النفس ص ٤٩
٤٢- المصدر السابق ص ٥٦
٤٣- ابن باجة : النفس ص ٥٧
٤٤- المصدر السابق ص ٦١ ، ابن باجة : رسالة تلو رسالة الوداع ، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية ص ١٤٩
٤٥- ابن باجة : النفس ص ٥٧
٤٦- المصدر السابق ص ٥٨ ، ٥٩
٤٧- تيسير شيخ الأرض ابن باجة ص ٥٩
٤٨- ابن باجة : رسالة تلو رسالة الوداع ص ١٤٩
٤٩- ابن باجة : النفس صـــ٨٠ .
٥٠- المصدر السابق صـــ١٠٣.
٥١- المصدر السابق صـــ١٠٩.
٥٢- المصدر السابق صـــ١١١.
٥٣- ابن باجة : النفس صـــ١١٣ .
٥٤- ارسطو : النفس صـــ٥٢ .
٥٥- ابن باجة : النفس صـــ١١٦ .
٥٦- المصدر السابق صـــ١٢٠ .

٥٧- ابن باجة : النفس صـــ ١٢١ .
٥٨- المصدر السابق صـــ ١٢٣ .
٥٩- المصدر السابق صـــ ١٢٥ .
٦٠- كيف يمكن للحاسة الواحدة أن تدرك أشياء ليس مجالها ؟
يجيب على ذلك أرسطو في كتابه النفس صـــ٤٤ حين يقول المحسوس المدرك بالحواس مقول على ثلاثة أوجه : إثنان منها تدرك بالذات ، والآخر يدرك بالعرض ، واحد الاثنين خاص بكل حس ، والآخر شائع بين جميعها ، والخاص هو الذى لا يمكن حسا من الحواس ادراكه غير الحس المختص به ، ولا يمكن أن يغلط فيها ، كقولك : البصر يدرك اللون ، والسمع يدرك الخفق ، والقرع والمذاق يدرك الكيموس (الطعم) وليس يدرك اللمس القرع واللون ، وليس يدرك ما المتلون وأين هو... ، أما الشائعة لجميعها فهى الحركة والسكون والعدد والشكل والعظم ، وليس يختص شئ من هذه بحس من الحواس .
٦١- ابن رشد : الحاس والمحسوس ، راجعه وشرحه عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية صـــ ١٩٥ ، يرى ابن رشد أن حاسة الذوق لا تحتاج إلى متوسط ، وهذا قول يخالف فيه ابن باجة وغيره من الفلاسفة ، ذلك لأن الذوق يحتاج حتما إلى الرطوبة ، فكل حاسة من الحواس لابد أن تحتاج إلى متوسط لأنها اذا وضعت محسوساتها على الحاسة لم تدركها ، كذلك اذا
←

قامت بينها وبين المحسوسات أجسام غليظة مما ليس يصلح أن يكون متوسطا ، وبالجملة فتظهر حاجة هذه الحواس وفعلها إلى المتوسط من قبل أنه متى فسد المتوسط فسد فعلها ، ولهذا كان وجود المتوسط أمرا ضروريا .

٦٢- ابن باجة :- النفس صـــ٩٩ .

٦٣- المصدر السابق صـــ١٣٠ .

٦٤- ابن باجة : النفس صـــ١٣٠ .

٦٥- المصدر السابق صـــ ١٣١ .

٦٦- ابن باجة النفس صـــ١٣٤ ، يتسائل تيسير شيـــــخ الارض في كتاب ابن باجة صـــ ٧٧ هل التخيل يعد حسا مشتركا ؟ ويجيب على هذا التساؤل من خلال تعريف ابن باجة للحـــس المشترك وتحديد وظيفته ، فالحــــــس المشترك يعمل على ادراك جميع جوانب المحسوس ثم استبقاء اثاره فيــــــه ، يعمل التخيل على استحضار صـــورة المحسوس أمـــام المتخيل رغـــــم غياب المحسوس ، فقوة الاستبقاء غير قوة الاستحضار ، وبالتالى فقوة التخيل ليست هى الحـــس المشترك ، ولكن أسأل تيسير شيـــخ الارض ما هو الدافع وراء طرح هـــذا السؤال مع أن وظيفة الحس المشترك أوضحها ابن باجة دون لبس أو غموض الأمر الذى لا يدعونا لمثل هذا التساؤل .

٦٧- ابن باجة : النفس صـــ٧٩ .

٦٧- ابن باجة النفس صـــ١٣٥ ، ١٤٠ القوة المتخيلة هى التى بها يشتهى الحيوان ، فإنها ليست تطلب ماء بعينه وغذاء بعينه بل تطلب ما فيـــه الكلى بمعنى تطلب الماء والغذاء لمـــا فيه من ارواء واشباع كلى وهو ما جعلها أشرف ما فيهـــا ، ولا يجب أن نظن أن القوة المتخيلة هى للعقل أيضا فما نجد في كل حيوان لا يعيش منفردا كاالغرانق والحمام وما جانسه فإن هذا يدرك بحق ما الكلى غير أنه لا يمكن ذلك الحيوان الأهلى تجرى مجرى ذلك ، أنظر ابن باجة رسالة الوقوف على العقل الفعال صـــ١٠٨ أيضا مقدمة ماجد فخرى لرسائل ابن باجة الإلهية صـــ٢٤ .

٦٩- ابن باجة النفس صـــ ١٣٦ ،١٣٧ .

٧٠- المصدر السابق صـــ ١٣٩ .

٧١- ابن باجة : النفس صـــ١٤٦ .

٧٢- ابن باجة : النفس ص ٧٨ .

٧٣- المصدر السابق ص ١٤٧

٧٤- المصدر السابق ص ١٤٥

٧٥- المصدر السابق ص ١٤٦

٧٦- المصدر السابق ص١٤٩

٧٧- ابن باجة : رسالة اتصال العقل بالإنسان ، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية ص ١٦١

٧٨- ابن باجة : تدبير المتوحد ، تحقيق معن زيادة ، دار الفكر بيروت ص ٦٧

٧٩- تيسير شيخ : الأرض ابن باجة ص ٨٥

٨٠- ابن باجة : النفس ص ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٢

٨١ - ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ترجمةكمال اليازجى ، الدار المتحدة للنشر صـــ٣٦٠ .

٨٢- ابن باجة : تدبير المتوحد ص٥٦ ،أيضا ما جد فخري في مقدمة رسائل ابن باجة الإلهية ص٢٦ .

٨٣- المصدر السابق : ص٥٧ ، كيف نقول إن الجسمانية في هذه الروحانية ؟ للإجابة علي هذا السؤال يحيلنا ابن باجة إلي كتاب الحاس والمحسوس ، ففي هذا الكتاب نجد بيانا توضيحيا عن كيف أن الحس المشترك والذاكرة والتذكر والحافظة وكل هذه القوي التي هي أصلا روحانية لا يمكن لها أن تعمل إلا من خلال وجود حقائق سابقة اكتسبها من المحسوسات، فالمحسوسات هي المعطيات الأولى التي تبنى عليها عملها وتستخلص منها المعاني والصور، وهذا ما أوضحه لنا ابن رشد نقلا عن ارسطو في تلخيص الحس والمحسوس ، فمن خلال تعريفه للذكر ، فيذكر المرء ما قد حصلت له المعرفة به من قبل في الزمان الماضي ، فالذكر هو استرجاع في الزمان الحاضر للمعنى الذي كان مدركا في الزمان الماضي والتذكر هو طلب هذا المعنى

←

بإرادته ، لذلك فالتذكر أمر خاص بالإنسان ، أما الذكر فإنه لعامة الحيوان المتخيل ، ففعل التذكر اذا لابد أن يكون لقوة ليست حسا ولا تخيلا وهي التي تسمى ذاكرة .

والذاكرة من القوى المدركة للأمور الجزئية الشخصية ، فان الذكر إنما يكون لشيء بعد إحساسه وتخيله ، معنى هذا أن هذه القوى جزئية وتحتاج في عملها إلى أن يتقدمها قوة الحس وقوة التخيل ولابد أن نفرق بين قوة التذكر وقوة التخيل ، فقوة الذكر مهمتها إحضار معنى الشيء بعد فقده ، والحكم عليه أنه ذلك المعنى الذي أحس وتخيل ، فالمعنى هو تجريد وهو روحاني لا يمكن أن يكون إلا من خلال إدراك حسي مسبق وإحضار الخيال. هذا يكون من قبيل قوة أخرى ليست هي القوة التي تدرك المعنى بل هي قوة أخرى ، وهذه القوة لها حالتان : الأولى إذا كانت متصلة سميت حافظة ، أما الثانية وهي التي تكون فيها القوة منفصلة حينئذ تسمى ذاكرة .

أما الحكم على أن هذا المعنى بعينه لهذا المتخيل بعينه لا يكون إلا لحكم ما هو أعلى مرتبة وهو العقل وهو ما يسمى عندالحيوان بالذاكرة ، ويسميها ابن سينا الوهمية ، وبهذه القوة تدرك الشاه عداوة الذئب وتفر منه . فهناك إذا مراتب خمس:- أولها جسماني وهو الصور المحسوسة خارج النفس ، ثم إذا دخلت هذه الصور في الحس المشترك كانت أول مراتب الروحانية ، ثم تزداد مرتبة

الروحانية فيها شيئا فشيئا ، المرتبة الثالثة هي وجودها في القوة المتخيلة وهي الأكثرروحانية من الأولى ،المرتبة الرابعة وجودها في القوة المميزة ، والخامسة وجودها في القوة الذاكرة وهي اكثر روحانية فإنها تقبل لباب ما ميزته الثلاث وصفته من القشر.

ويوضح ابن رشد أن الجسماني في الروحاني من خلال النوم واليقظة ، فالنوم حس لا بالقوة لأشياء موجودة بالقوة فالنائم يرى انه يأكل ويشرب ويحس بجميع حواسه الخمس ، أما اليقظة فانها حس بالفعل ، والحس الذي بالقوة قد يتفق أن يخرج إلي الفعل وذلك في المنامات الصادقة ، وحينئذ يكون الحس الذي بالقوة اشرف من الحس الذي بالفعل ، والحس الروحاني إنما يوجد في النوم وأيضا في اليقظة عند اجتماع القوى الثلاث واتحادها .
انظر ابن رشد الحاس والمحسوس ص ٢٠٨ : ٢١٥ .

٨٤- إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ج ١ ، دار المعارف ، ص١٧٦

٨٥- فلوطرخس : الآراء الطبيعية ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٤ ، ص ١٦٢

٨٦- أرسطو : النفس ص ٦ ترجمة الأهواني

٨٧- ابن باجة : رسالة الاتصال بالعقل الفعال أوتسمى المعرفةالنظرية والكمال الإنساني ضمن رسائل فلسفية (نصوص فلسفية غير منشورة) لجمال الدين العلوى دار الثقافة بيروت ص ١٥٦،١٥٧

٨٨- ابن باجة : تدبير المتوحد تحقيق معن زيادة ، ص٥٠ ، أيضا ابن باجة رسالة في الأفعال الإنسانية ضمن رسائل ابن باجة الإلهية ص٤٥ ، ٤٦

٨٩- المصدر السابق ص٥٠ ، رسالة في الأفعال الإنسانية ص٤٦

٩٠- ابن باجة : رسالة في الأفعال الإنسانية ص٤٦

٩١- زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي دار الشروق سنة ١٩٧١ ، ص٣٤٥

٩٢- ابن باجة : اتصال العقل بالإنسان ص١٦٠ ، تدبير المتوحد ص٥١ ،٥٢ أيضا في الأفعال الإنسانية ص٤٦،٤٧

٩٣- ابن باجة : تدبير المتوحد ص٥٣ ، أيضا في الأفعال الإنسانية ص٤٨

٩٤- ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإنسانية ص٣٥٩

٩٥- ابن باجة : رسالة الوداع،ضمن رسائل ابن باجة الإلهيةص١٢٧

٩٦- ابن باجة : رسالة الوداع ص١٢٧

٩٧- تيسير شيخ الأرض : ابن باجة ص١٠٣

٩٨- ابن باجة : تدبير المتوحد ص٨٩ : ٩١

٩٩- المصدر السابق ص٩١

١٠٠- المصدر السابق ص ٨٣

١٠١- المصدر السابق ص ٩٥

١٠٢- المصدر السابق ص ١٠١

١٠٣- المصدر السابق ص ٩٨

١٠٤-ابن باجة : تدبير المتوحد ص ٩٦

١٠٥- المصدر السابق ص ٩٨

١٠٦- المصدر السابق ص ٩٩

١٠٧- المصدر السابق ص ١٠٢

١٠٨- المصدر السابق ص ١٠٢

١٠٩- مجمع اللغة العربية : القاموس الفلسفي ص١٦١

١١٠- مراد وهبه : القاموس الفلسفي ص٣٦٥

١١١- ابن باجة : رسالة الوداع ص١٢١ ، يذهب ابن باجة في هذه الرسالة الى أنه توصل الى أشياء لم يتوصل إليهاالفارابي على الرغم من أنه تحدث فيها (أمور السعادة والاتصال) كذلك لم يجدها عند أرسطو لأنه وإن كان قد تحدث عنها إلا أنه أشار إليها بشكل مجمل ، أما هو (ابن باجة) فقد توصل إليهاو أفاض في شرحها ويعني بها الاتصال انظر رسالة الوداع ص ١١٤

١١٢-المصدر السابق ص١٢٣

١١٣- المصدر السابق ص١٢١

١١٤- العقل الفعال هو كما قال عنه ابن باجة : ثواب الله ونعمته على من يرضاه من عباده فمن أطاع الله وأرضاه أثابه بهذا العقل وجعل له نورا بين يديه يهتدى به أما من عصاه حجبه عنه وبقى في ظلمات الجهالة ، انظر رسالة الاتصال ص١٦٢

١١٥- إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ص٤١ ، ٥٠ ، الاتصال الذي يقول به ابن باجة يختلف تمام الاختلاف عن ذلك الذي يتحدث عنه المتصوفة ، فإتصال ابن باجة هو سمو إلى العالم العلوي وإرتباط بين الإنسان والعقل الفعال إرتباطا دون إمتزاج ، أما عند المتصوفة فالاتصال امتزاج واتحاد وحلول فهم يقولون بحلول اللاهوت في الناسوت وبذا يتلاشى الأنا في أنت ولا يتميز الخلق من الخالق وهو ما جعل البسطامي يقول ما في الجبة إلا الله ويقول الحلاج : أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

١١٦- ابن باجة : رسالة الاتصال ص ١٦٥

١١٧- د ى بور : تاريخ الفلاسفة في الإسلام ص ٣٧٠

١١٨- زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ص ٣٤٣

١١٩- ابن باجة : اتصال العقل الإنساني بالأول ، ضمن رسائل فلسفية للعلوى ص١٥٤ ، ١٥٥

١٢٠- ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣٦١

١٢١- ابن باجة : رسالة الاتصال ص ١٦٦،١٦٧ ، لا ادري ماذا يقصد ابن باجة بطريق الهبوط أو الطريق الهابط . لم يوضح ابن باجة ماذا يقصد به هل يقصد به أن من استطاع أن يتصل بالعقل الفعال فإنه غير قادر على أن يهبط مرة ثانية إلى العالم

الذى نعيش فيه ؟ أما يقصد أن المعرفة لا تأتى بطريق هابط من العقل الفعال على من لديه استعداد لتقبل هذه المعرفة من العقول البشرية . لو كان القصد الأول هو الذى يعنيه فقد أقر بأنه غير ممكن أما إذا كان القصد الثانى فإذا قال أنه غير ممكن فقد تبين لنا فى موضع آخر كما أشرنا آنفا أنه أقر بإمكانه من خلال الفيض . وهذا واضح فى رسالة قصيرة له تسمى اتصال العقل الانسانى بالأول وأقول فيما أرى أن طريق الصعود هو طريق أرسطو ومن نحا نحوه أما طريق الهبوط فهو طريق الأنبياء .

١٢٢- المصدر السابق ص ١٦٧

١٢٣- المصدر السابق ص ١٦٥

١٢٤- ابن باجة : رسالة الاتصال ص١٦٨ ، ١٦٩

١٢٥- المصدر السابق ص١٧٠

المصادر والمراجع

أولا المصادر :

١-ابن باجة : تدبير المتوحد،تحقيق معن زياده ،دار الفكربيروت

٢-ابن باجة : النفس ، تحقيق محمد صغير المعصومي ، مطبوعات المجمع العلمي العربي دمشق سنة ١٩٦٠

٣-ابن باجة : رسالة اتصال العقل الإنساني بالأول ، تحقيق جمال الدين العلوي دار الثقافة بيروت

٤-ابن باجة : رسالة الاتصال بالعقل الفعال ، تحقيق جمال الدين العلوي دار الثقافة بيروت

٥- ابن باجة : رسالة في اتصال العقل بالإنسان، تحقيق ماجد فخري دار النهار بيروت١٩٦٨

٦- ابن باجة : رسالة الوداع ، تحقيق ماجد فخري ، دار النهار بيروت ١٩٦٨

٧- ابن باجة : رسالة تلو رسالة الوداع ، تحقيق ماجد فخري ، دار النهار بيروت ١٩٦٨

٨- ابن باجة : رسالة في الافعال الإنسانية ، تحقيق ماجد فخري،دار النهار بيروت ١٩٦٨

٩- ابن باجة : رسالة في الوقوف علي العقل الفعال ، تحقيق ماجد فخري ، دار النهار بيروت ١٩٦٨

١٠- ابن خاقان (الفتح) : قلائد العقيان في محاسن الأعيان ، ←

ميكروفيلم ١٤٦٠٩ ، رقم ٤٧٨٧ ، دار الكتب المصرية .
١١- ابن رشد : الحاس والمحسوس ، راجعه وشرحه وحققه عبد الرحمن بدوى ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٤ .
١٢- ابن طفيل : حي بن يقظان ، تحقيق وتعليق أحمد أمين مؤسسة الخانجي مصر ١٩٥٨ .
١٣- أرسطو : النفس ، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني ، راجعه الأب جورج قنواتي ط١ ، دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٩ أيضا تحقيق عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية .
١٤- القفطي (جمال الدين أبو الحسن) إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مكتبة المتنبي القاهرة .
١٥- فلوطرخس : الآراء الطبيعية ، راجعها وشرحها وحققها عبد الرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٤ .

ثانيا المراجع :

١٦- العراقي (عاطف) : الفلسفة الإسلامية والطريق إلى المستقبل ، دار الرشاد ١٩٩٨ .
١٧- العلوي (جمال الدين) : مؤلفات ابن باجة دار الثقافة بيروت ١٩٨٣ .
١٨- الفندي (ثابت) : دائرة المعارف الإسلامية مجلد ١٩٣٣ .

١٩- الأرض (تيسير شيخ) : ابن باجة ، دار الأنوار بيروت .
٢٠- دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة وتعليق أبو ريده ، ط٤ لجنة التأليف والترجمة ١٩٥٧ .
٢١- غلاب (محمد) : الفلسفة الإسلامية في المغرب ، جمعية الثقافة الإسلامية ١٩٤٨ .
٢٢- فخري (ماجد) : تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر ١٩٨٤ .
٢٣- مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤن المطابع الأميرية ١٩٨٣ .
٢٤- محمود (زكي نجيب) : تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ١٩٧١ .
٢٥- مدكور (إبراهيم) : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه جـ١ ، دار المعارف ط٣ ١٩٨٣ .
٢٦- وهبه (مراد) : المعجم الفلسفي ، ط٣ دار الثقافة الجديدة ١٩٧٩ .

الفهرســــــت

بيـــــــــــــــان	الصفحة
- تمهيـــــــد	٥
١- حياتـــــــه	٥
٢- مؤلفاتـــــه	٩
٣- فلسفتـــــه	١٣
أولا- النفس وجودها وطبيعتها	١٥
ثانيا- قـــــــــوى النفس	٢٢
١- النفس النباتية	٢٢
أ- النفس الغاذية	٢٣
ب- النفس "المنمية"	٢٥
جـــ- النفس المولدة	٢٥
٢- النفس الحيوانية	٢٧
أ- قوة البصرية	٢٧
ب- القوة السمعية	٢٨
جـــ- قوة الشم	٢٩
د- القوة الذوقية	٣٠
هـــ- قوة اللمس	٣١
و- الحس المشترك	٣٣
ز- قوة التخيل	٣٥

الفهرســـــت

بيـــــــــــــــــــــــان	الصفحة
٣- النفس العاقلة	٣٨
- الصور الروحية	٤١
ثالثـــا : خلود النفس	٤٢
رابعا : الأفعال والغايات الإنسانية	٤٤
الهوامش	٦٠
المصادر والمراجع	٧٨

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية
٣٦٨٣ / ٢٠٠٠

الترقيم الدولي
977 – 299 – 103 – 9